64e ANNÉE (7e série) N° 21 27 MAI 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

(*Suite.* — Voir *Ami* du 18 février 1954)

SOMMAIRE

IV. — VERTUS ET SACREMENTS. — 14. Henri Vignon, S. J., *De virtutibus et donis vitæ supernaturalis.* — 15. Dominique-Marie Nothomb, *Le motif formel de la charité.* — 16. Antonio Mostaza Rodriguez, *El Problema del Ministro Extraordinario de la Confirmacion.* — 17. I. Filograssi, S. J., *De Sanctissima Eucharistia.* — 18. Divers (T. Maertens, O. Rousseau, P. Anciaux, A.-M. Henry, J. Delépierre, L. Evely, C. Moeller), *Pénitence et pénitences.* — 19. Max Thurian, *La Confession.* — 20. H. Lennerz, S. J., *De Sacramento Ordinis.* — 21. Paul Broutin, S. J., *L'Evêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle.*

V. — PATRISTIQUE : S. Grégoire de Nysse, S. Augustin. — 22. Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.* — 23. H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier, *Etudes augustiniennes.* — 24. Charles Boyer, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de S. Augustin.* — 25. Richard Tremblay, *La théorie psychologique de la Trinité chez S. Augustin.* — 26. *Année théologique augustinienne* (1953).

IV. — VERTUS ET SACREMENTS

14. — Le R. P. VIGNON [1], professeur à la Grégorienne a récemment publié une partie de son traité des **Vertus et des Dons de la vie surnaturelle.** Sans attendre la fin de l'ouvrage, qu'on nous fait espérer très prochain (*ceteris mox subsecuturis*), disons immédiatement qu'il mérite de retenir l'attention des théologiens. C'est une belle œuvre théologique, qui ne fera pas double emploi avec les productions similaires antérieures. Les matières abordées sont exposées sous un jour nouveau, avec le souci constant d'en relier les différents éléments dans une synthèse générale qui, au point de vue dogmatique, s'appuie sur la règle de la foi tirée de l'Ecriture et de la Tradition et, au point de vue proprement théologique, met en relief, avec un souci moindre des objections à résoudre, les principes et les conclusions propres à prévenir ces objections mêmes.

L'ouvrage entier doit comprendre six parties d'inégale importance. La première étudie la nature des vertus surnaturelles en général, leur spécification par leur objet formel, Dieu en tant que fin surnaturelle de l'homme dans la vie bienheureuse, et leur rôle comme principes immédiats d'opérations surnaturelles. — La deuxième partie, très brève, établit l'existence des trois vertus théologales. — La troisième sera, de tout le traité, la plus importante, en raison de son objet même, la vertu de foi. L'auteur la divise en quatre sections, dont les deux premières seules sont publiées. — La quatrième partie aura pour objet les vertus d'espérance et de charité ; — la cinquième, s'attachant aux vertus morales et aux dons du Saint-Esprit, ne comportera que des principes généraux permettant d'établir la notion et le rôle des vertus et des dons : c'est, en effet, à la théologie morale ascétique et mystique qu'il appartient de descendre dans le détail. — La dernière partie qui doit être, semble-t-il, une synthèse et une vue générale de tout le traité, montrera l'unité et la perfection des vertus surnaturelles.

Le traité de la foi est subdivisé en quatre sections : 1° Objet et motif de la foi surnaturelle. 2° Principe externe de la foi surnaturelle, le témoignage extérieur de Dieu : c'est toute la question de la révélation publique et médiate et de sa crédibilité. 3° Principe interne de la foi : mise en lumière par Dieu, dans l'âme, de la révélation externe du motif de la foi et analyse de l'acte de foi. 4° Propriétés de la foi surnaturelle.

Nous devons arrêter ici ces indications générales. Deux points de doctrine sont à relever dans le traité des vertus : *a*) la spécification des vertus et des actes de ces vertus par leur objet formel : les disciples fidèles de S. Thomas seront heureux de ce retour au pur thomisme ; — *b*) la crédibilité du motif de la foi est elle-même atteinte par l'acte de foi en même temps que l'objet de la foi : théorie peut-être plus discutable ; toutefois il faut attendre l'analyse promise de l'acte de foi avant de formuler sur ce point une appréciation valable.

15. — Au début de 1953, quand parut la Chronique sur *la Vie de la grâce* (avril), nous n'avions pas encore en main le résumé de la thèse soutenue à l'*Angelicum* par P. Nothomb, des Pères Blancs, **Le motif formel de la charité envers le prochain** [2]. Il n'est pas trop tard pour le présenter

[1] Henricus VIGNON, S. J. *De Virtutibus et Donis vitæ supernaturalis.* — Vol. I (pages 1-320). — Rome, Université grégorienne, 1948-1953.

[2] Dominique-Marie NOTHOMB, P. B. *Le Motif formel de la charité envers le prochain* (paru partiellement dans la *Revue thomiste*, 1952, p. 97-118, 361-377). Ces extraits font partie de la dissertation présentée par l'auteur pour l'obtention du doctorat à la faculté de théologie de l'*Angelicum* à Rome. — In-8 de 60 p., Desclée de Brouwer, 40 fr. belges. Paris, 1952.

aujourd'hui, comme une préface aux recensions suivantes sur les sacrements.

Ce résumé donne en trois chapitres la substance de toute la doctrine proposée par l'A. — Un premier chapitre établit que le motif formel de la charité envers le prochain n'est pas différent du motif de la charité envers Dieu : c'est la bonté divine elle-même, en tant que se communiquant surnaturellement au prochain et en tant que possédée par lui. Mais peut-on affirmer qu'une telle charité est vraiment une amitié à l'égard du prochain. Le ch. II répond affirmativement :

La charité qui nous rend amis de Dieu nous oblige en même temps à aimer de bienveillance tout prochain, même pécheur ou ennemi, pour le motif de la Bonté divine... Nous devons aimer tous les hommes quels qu'ils soient, *ut simul ad beatitudinem perveniamus...* Le cas du pécheur se ramène au cas du juste et on peut dire que sur la base de la participation, actuelle ou possible, à la béatitude, tous les hommes, justes ou pécheurs, sont, pour le juste aimant de charité, des amis *secundum quid* en tant qu'amis actuels, futurs ou possibles, de son Ami divin seul parfaitement et adéquatement ami (p. 38).

Une troisième question précise les rapports de la charité et des autres amours humains (ch. III). Sans doute, la charité surnaturelle est la forme de toutes les vertus ; mais peut-elle avoir pour objet dans le prochain les perfections surnaturelles qui sont le bien propre de celui-ci ? Après avoir précisé (dans la mesure du possible) la position de S. Thomas, l'A. exclut deux opinions divergentes, celles de Ripalda et des théologiens de Salamanque :

Celle de Ripalda respectait avec intransigeance le principe fondamental que l'objet ou motif formel d'une vertu théologale ne peut être que Dieu seul et rien de créé, mais elle se croyait par là acculée à admettre une charité morale infuse, distincte de la charité théologale.

Celle des *Salmanticenses* maintenait à tout prix l'unité spécifique de la charité, amitié avec Dieu et amitié en Dieu, ou avec le prochain ; mais se voyait contrainte, en conséquence, d'admettre que, dans la charité envers le prochain, une perfection ou un bien créé faisait partie du motif formel de la charité.

Entre ces deux opinions opposées, une troisième solution est celle de Billuart : l'amour des biens surnaturels du prochain n'est encore qu'un amour naturel : envisagés comme bien du prochain, ces biens surnaturels ne sont inclus que matériellement dans cette considération ; d'où la conclusion ultime : Pour rester parfaitement fidèle à S. Thomas, il faut

distinguer entre *la bonté se communiquant*, se donnant en participation en habitant dans le prochain justifié et, d'autre part, la *participation de la bonté divine*. Si celle-là est le motif formel de la charité théologale, celle-ci, étant essentiellement une réalité créée, ne peut l'être à aucun prix, mais s'avère le fondement absolument nécessaire de toute charité, envers Dieu ou envers le prochain.

Ainsi « le seul et unique motif formel de la charité envers le prochain reste la bonté divine ; la grâce, quel que soit l'aspect sous lequel on la considère, n'en serait pas moins essentielle, mais à titre de condition *sine qua non* qui permet à la bonté divine, demeurant ainsi vitalement dans le prochain et se communiquant à lui, de spécifier une vraie bienveillance à son égard » (p. 62).

16. — Le problème du **Ministre extraordinaire de la confirmation** a provoqué, en Espagne, la parution d'un ouvrage du plus haut intérêt [3]. L'auteur, M. Antonio Mostaza Rodriguez, qui allie à ses fonctions d'aumônier militaire des qualités remarquables de juriste, de canoniste et de théologien, a publié, sous les auspices du Conseil supérieur des recherches scientifiques de l'Institut St-Raymond de Penafort, une étude théologico-canonique pour résoudre le dilemme suivant :

Comment est-il possible à l'Eglise ou d'accorder ou d'empêcher le pouvoir de confirmer aux simples prêtres, si ceux-ci tiennent ce pouvoir en vertu de leur ordination et en raison du pouvoir d'ordre ?

Comment, en l'absence de ce pouvoir, une délégation pontificale peut-elle y suppléer d'une manière extra-sacramentelle, attendu que cette faculté, selon l'opinion commune des auteurs, relève du pouvoir d'ordre ? (p. 3).

Nous avons nous-même agité cette question récemment (*Ami*, 1953, p. 721), et nos lecteurs n'ont qu'à se reporter à cette consultation pour être édifiés sur les différents aspects du problème. L'A. n'a pas voulu suivre la méthode scolastique pour le résoudre ; il s'est attaché à la voie historique, grâce à laquelle il pense avoir projeté quelque lumière sur un sujet si ardu et si compliqué.

L'ouvrage est divisé en trois parties : 1° le ministre de la confirmation avant le concile de Trente ; — 2° le ministre de la confirmation au concile de Trente ; — 3° le ministre de la confirmation postérieurement au concile de Trente.

L'enquête est menée avec un souci extrême des moindres nuances, d'après les sources directement consultées, et le répertoire des auteurs inventoriés est immense. Dire que cette enquête est exhaustive n'est pas trahir la vérité.

Primitivement, il semble bien que nulle différence n'était faite entre évêques et simples prêtres pour l'administration valide de la confirmation : jusqu'au VIIe siècle, « pas un seul document qui dénie aux simples prêtres le pouvoir de confirmer *jure divino*, tandis que beaucoup le leur accordent soit implicitement soit explicitement » (p. 50). C'est la discipline romaine qui a fini par prévaloir, réservant aux seuls évêques l'administration licite du sacrement. Mais au Moyen Age, tandis que, de plus en plus, les canonistes recourent au droit ecclésiastique pour expliquer la différence entre évêques et simples prêtres, les théologiens en grand nombre font relever du droit divin le pouvoir des évêques. Du XIIe au XVIe siècle, les décisions pontificales et conciliaires, notamment le décret *Super quibusdam* de Clément VI, réservent à l'évêque le pouvoir de confirmer tout en acceptant que, par une commission pontificale expresse, un simple prêtre puisse donner ce sacrement validement et licitement.

C'est la doctrine promulguée au concile de Trente, directement dans la session VIe, indirectement dans la session XXIIIe, à propos du sacrement de l'ordre. L'exposé des deux sessions, en ce qui concerne la confirmation, est faite d'après le *Concilium tridentinum* de la Gœrresgesellschaft ; et c'est l'objet de la seconde partie.

[3] Antonio Mostaza Rodriguez, *El Problema del Ministro Extraordinario de la Confirmacion* ; estudio historico-teologico-canonico. — In-8 de xx-386 p., Salamanque, 1952.

Enfin, dans la 3e partie, l'A. étudie le développement des controverses depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours. Il termine évidemment par l'étude du décret de la S. C. de la discipline des Sacrements du 14 septembre 1946, complétée par d'autres documents (S. C. de la Propagande, 18 décembre 1948 ; S. C. pour l'Eglise orientale, 1er mai 1948 ; S. C. des Sacrements, 23 juin 1952, tous reproduits *in extenso* en appendice). On trouvera également dans cette dernière partie d'utiles précisions concernant l'administration de la confirmation dans les Eglises orientales et notamment de la confirmation administrée par les schismatiques, ainsi que des aperçus intéressants sur la confection et la teneur des articles du Code relativement au ministre extraordinaire.

La conclusion de l'A. est celle-là même que nous avons proposée en 1947, p. 405 et en 1953, p. 727, soit pour la confirmation, soit pour les ordres sacrés :

« L'unique solution qui nous paraît acceptable est de reconnaître à l'Eglise, en ce qui concerne le ministre de la confirmation, un pouvoir analogue à celui que de nombreux auteurs modernes lui concèdent relativement à la détermination de la matière et de la forme de certains sacrements ou encore à celui qu'elle possède pour établir des empêchements dirimants au mariage » (p. 374).

Nous n'hésitons pas à recommander cet ouvrage aux théologiens, aux canonistes et aux historiens du dogme. La présentation typographique en est parfaite et le texte espagnol se lit facilement.

17. — En 1934 (p. 11), l'*Ami* a présenté les « *Questions choisies » sur l'Eucharistie* que le P. Filograssi, professeur à la Grégorienne, avait éditées *ad usum auditorum*. Une cinquième édition, revue et augmentée, vient d'être publiée à l'usage du grand public. En réalité ce n'est pas simplement une revision de l'édition de 1933, c'est une totale transformation et un traité complet **De sanctissima Eucharistia** [4].

Un chapitre préliminaire rappelle un travail précédent sur la Tradition et le Magistère (voir *Ami*, 1952, p. 322) ; chapitre utile pour mieux comprendre le développement de la pensée chrétienne sur l'Eucharistie, sacrement et sacrifice.

La première partie traite de la *présence réelle* : documents scripturaires (Jo., vi, v. 48, sq. ; récits de l'institution chez les synoptiques et S. Paul), dont le sens a été pleinement exposé par le concile de Trente. La tradition divino-apostolique développe cette doctrine initiale ; l'A. interroge les Pères anténicéens, les auteurs des ive et ve siècles tant de l'Eglise orientale que de l'Eglise latine. La pensée de S. Augustin, sur laquelle tant de controverses se sont élevées, est particulièrement étudiée. — De la présence réelle nous passons à la *transsubstantiation* : sa notion catholique ; son assertion dans l'Ecriture et chez les Pères ; la persistance des espèces sacramentelles et la controverse théologique sur l'intelligence intime de la conversion. Disciple fidèle de Billot, F. rejette les théories de l'adduction et de la reproduction consécutive à l'annihilation du pain ; il s'agit, dans la transsubstantiation, d'une action très simple s'exerçant uniquement sur le pain et le vin et n'impliquant aucune mutation dans le corps et le sang du Christ (p. 218). La présence du Christ sous les espèces est expliquée conformément au texte tridentin : présence *vi verborum*, présence *per concomitantiam*, présence intégrale où le Christ se trouve *avec* toutes les dimensions et la disposition organique de son corps, mais non *par* elles, sa présence étant *per modum substantiæ*.

La seconde partie aborde la question du *sacrifice eucharistique*, ce sacrifice qui, selon l'expression de S. Thomas « contient tout le mystère de notre salut » (IIIa, q. 83, a. 4). Parmi les documents relatifs à l'existence du sacrifice, une attention particulière est donné à l'encyclique *Mediator Dei*. Sacrifice vrai et réel, tel que l'a défini le concile de Trente, son existence est démontrée par les paroles et les actions du Christ à la dernière Cène ainsi que par la 1re aux Corinthiens (x, 16-21) et, avec une grande probabilité, par Hebr. (xiii, 10). A la suite de cette démonstration scripturaire, une large place est accordée à la tradition divino-apostolique, aux Liturgies et aux Pères et ici encore, aux autres documents ecclésiastiques habituellement cités, les encycliques de Pie XI (*Ad catholici sacerdotii*) et de Pie XII *Mediator Dei* ajoutent une nouvelle autorité. Au sacrifice du Christ, prêtre et victime à la fois s'ajoute le sacrifice de l'Eglise, qui s'offre elle-même avec le Christ ; et, pour expliquer le « sacerdoce des fidèles », c'est encore *Mediator Dei* et *Mystici Corporis* qui sont cités, avec références aux commentaires les plus récents. Sacrifice de louanges, d'action de grâces et de propitiation, la messe possède, à cette fin, une valeur *ex opere operato*, au sens où il faut ici entendre cette expression, avec les nuances et différences qu'elle comporte pour les justes et les pécheurs, pour les vivants et pour les morts. Sacrifice relatif, la messe dit un rapport essentiel au sacrifice du Calvaire, qu'elle commémore, applique et représente.

Sur l'*essence* du sacrifice de la messe, l'A., ayant proposé son sentiment relativement aux opinions de l'immolation virtuelle, de l'état d'anéantissement, de la simple oblation, affirme sa préférence pour la thèse défendue par Billot de la double consécration, représentant par l'immolation mystique l'immolation réelle de la Croix. Mais, souci d'une information complète, la théorie « mystérique » actuelle (principalement de dom Casel) est examinée avec bienveillance et jugée dans le sens où l'*Ami* l'a fait lui-même (1948, p. 593-598).

La troisième partie, très brève, expose la doctrine du sacrement, qui nous rend, par la communion, participants du sacrifice. La communion est, en réalité, « le sacrement de notre union au Corps mystique de Jésus-Christ ». C'est là la doctrine expresse du concile de Trente :

L'Eucharistie, dit le concile, est le symbole de l'unité « de ce corps unique » dont il est lui-même « la tête » (I Cor., xi, 3 ; Eph., v, 23) et auquel il a voulu que nous fussions unis et attachés par le lien de la foi, de l'espérance et de la charité d'une manière très intime ; afin que « tous nous eussions la même profession de foi et qu'entre nous il n'existât point de schismes » (I Cor., i, 10). (Sess. xiii, ch. 2).

4 I. Filograssi, s. j. *De Sanctissima Eucharistia*. — In-8 de 464 p., 3.60 dol. — Rome, Université grégorienne, 1953.

Notre Sauveur nous a laissé tout exprès en son Eglise l'Eucharistie comme le symbole de son unité et de la charité dont il veut que tous les chrétiens soient liés et unis entre eux (Préambule).

Le saint Concile avertit, exhorte, prie et conjure... tous et chacun... qu'une bonne fois ils s'unissent et s'accordent en ce signe de l'unité, en ce lien de la charité, en ce symbole de la concorde (ch. 8).

Symbole agissant et provoquant cette union dans la charité :

Le Christ, en instituant cet auguste sacrement, en excitant la charité envers Dieu, a voulu développer entre les hommes une charité mutuelle... C'est un très beau et très agréable exemple de charité fraternelle et d'égalité sociale, de voir s'approcher indistinctement des saints autels le patricien et l'homme du peuple, le riche et le pauvre, le savant et l'ignorant, tous également participant du même banquet céleste. (Léon XIII, Encycl. *Miræ caritatis*)[5].

Ce résultat social n'enlève à l'Eucharistie aucun des autres effets qu'elle est appelée à produire chez le chrétien : ferveur de la charité, antidote contre les péchés véniels, préservation du péché mortel, gage de la future résurrection glorieuse.

Le traité du P. Filograssi est une synthèse très heureuse de théologie spéculative et positive ; il projette sur la vie spirituelle des lumières que les directeurs d'âmes apprécieront ; enfin, il est au courant du mouvement actuel de la pensée religieuse. Autant de qualités qui le recommandent aux prêtres et aux étudiants en théologie.

18. — Les âmes ouvertes aux sentiments élevés saisiront toute la richesse du petit volume intitulé **Pénitence et pénitences** [6], rédigé en équipe par dom Maertens (*L'Ascèse dans l'Ecriture*) ; dom Rousseau (*Le Carême d'après la liturgie*) ; M. l'abbé Anciaux (*Histoire de la discipline pénitentielle et théologie du sacrement de pénitence*) ; le R. P. Henry, O. P. (*Théologie de la pénitence*) ; le R. P. Delépierre, S. J. (*Le Renoncement chrétien*) ; M. l'abbé Evely (*Le sacrement de pénitence et la psychologie actuelle*) ; et, pour conclure, M. l'abbé Ch. Moeller mène une discussion sur *la pratique de l'ascèse*.

« Pénitence et pénitences ! » Il s'agit de nous insérer dans le plan rédempteur par une ascèse véritable. L'Ecriture fournira le premier enseignement : notion du péché, mais aussi vocation au salut. Le retour du pécheur à Dieu par la souffrance est la grande leçon qui se dégage de la mort et de la résurrection du Christ : dirigée par l'ascèse, la souffrance aboutit à la conquête du Royaume. La liturgie du Carême est une traduction pratique de cette invitation puisée dans la Bible : le Carême n'est-il pas le temps donné par Dieu pour combattre contre Satan, avec le Christ, par le jeûne, la prière et l'aumône. Pénitence et pénitences : l'histoire de la pénitence canonique de jadis fait mieux comprendre la pensée de l'Eglise à ce sujet. Dans la longue évolution, si souvent embrouillée, de cette pénitence, apparaissent les traits essentiels de toute pénitence chrétienne :

Elle se fait en union avec l'Eglise et sous la direction de ses ministres, quelles que soient les formes concrètes sous lesquelles s'exprime le repentir et l'effort d'expiation. La pénitence pour les fautes graves à caractère public au début, comprend une forme d'aveu de plus en plus détaillé, dans la mesure où l'acte de l'aveu prend une valeur plus grande et où la pénitence devient plus individuelle : l'imposition d'une satisfaction, expiation à accomplir selon les règles établies aux diverses époques et considérée comme un remède à adapter aux besoins individuels ; enfin une réconciliation avec la communauté chrétienne par le ministère de l'Eglise, quel qu'en soit le rite ou le moment. Cette « pénitence extérieure » ne se comprend guère sans « pénitence intérieure », qu'elle exprime et consacre. Celle-ci, par la grâce divine, est un effort de conversion, une volonté de fuir le péché, d'expier les fautes passées et de se fortifier par la mortification. L'ensemble vivant et organique que forment dans une profonde et réciproque dépendance cette attitude intérieure et l'*actio pœnitentiæ* sous la conduite de l'Eglise, constitue le « sacrement de pénitence » (p. 118).

Ce rapport de la pénitence extérieure (les pénitences) avec la pénitence intérieure (la pénitence) montre bien ce que doit être la théologie et surtout la pastorale de la pénitence. Il ne s'agit pas seulement, par le sacrement, d'éliminer de l'âme le péché, il faut aussi — et on l'oublie pratiquement trop souvent — provoquer en cette âme une conversion intérieure telle qu'elle se traduise par un amour plus intense de Dieu : « Ce n'est pas à la périphérie de nous-mêmes, sur nos paroles ou nos gestes, que le Christ agit dans le sacrement, c'est au plus intime de notre être, en notre cœur » (p. 168). Le renoncement qui est l'expression la plus parfaite de cette pénitence intérieure, n'est pas un simple détachement ; le vide qu'il crée doit être comblé par la plénitude divine qu'attire en nous l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

« Pénitence et pénitences » est, redisons-le, un livre excellent, que devront méditer non seulement les fidèles désireux d'une plus haute perfection, mais encore les prêtres qui doivent les y amener.

19. — Nous accueillons volontiers dans cette Chronique de théologie un livre, écrit par un pasteur protestant, sur **La Confession** [7], et préfacé par M. Boegner. L'auteur fait partie de la communauté calviniste de Taizé, près de Cluny, communauté très fervente, dont les membres mènent la vie commune et pratiquent la pauvreté. M. Thurian ne se borne pas à inscrire en tête de son livre

[5] On trouve dans *Gregorianum*, 1953, p. 145-186 une étude du R. P. F. Puzo, S. J., sur « l'Unité de l'Eglise en fonction de l'Eucharistie » (en espagnol). L'auteur centre son étude sur les textes scripturaires, S. Paul, I Cor., x, 16-17 (et ses résonances dans la scolastique primitive, ainsi que son parallélisme dans la *Didachè* X, 1) ; S. Jean, vi ; les synoptiques (paroles de l'institution et S. Paul, I Cor., xi, 23-34. D'autres textes peuvent être invoqués, I Cor., xii, 13*b* ; Eph., v, 25 sq. ; Jo., xvii, 22. Trois questions subsidiaires : Baptême et Eucharistie (le baptême incorpore au Christ et contient *in voto* l'Eucharistie) ; valeur du sacrifice ou réception de l'Eucharistie en celui qui de quelque façon est séparé de l'Eglise ; unité en fonction de l'Eucharisie et de la hiérarchie.

En nos frères séparés, la vie eucharistique est pour nous un rayon d'espérance : inconsciemment ils se dirigent vers l'unité.

[6] « Cahiers de la Roseraie ». — Divers : T. Maertens, o.s.b ; O. Rousseau, o.s.b ; P. Anciaux ; A.-M. Henry, o.p. ; J. Delépierre, s.j ; L. Evely ; Ch. Moeller, *Pénitence et pénitences*. — In-8 de 218 p., Abbaye Saint-André, Bruges, 60 fr. belges, 420 fr. français.

[7] Max Thurian, frère de Taizé. *La Confession* ; préface de Marc Boegner. — In-12 de 182 p. 480 fr. (français). — Delachaux et Niestlé, Neuchâtel ou Paris, 1953.

quelques pages de Calvin ; il en reprend par la suite les textes essentiels, il y joint ceux de Luther, il rappelle l'enseignement si net que ce dernier donne, au sujet de la confession, dans son Grand et son Petit Catéchisme. « En vérité, déclare M. Boegner dans la préface, lorsqu'on découvre la pensée des Réformateurs, on se demande comment il est possible que les Eglises protestantes leur aient été si généralement infidèles sur ce point » (p. 8). Il s'en faut toutefois que la pensée des réformateurs recouvre la pensée catholique !

L'acte de la pénitence, déclare M. Th., consiste plus dans *l'absolution* que dans la contrition, la confession et la satisfaction, plus dans la *promesse* de Dieu et dans la *foi* du fidèle que dans les œuvres de réparation. Ces œuvres sont les signes de la miséricorde accordée gratuitement, jamais une condition du pardon. L'absolution est *sacramentelle* pour les luthériens ; elle est liée à la *prédication particulière* de l'Evangile chez les Réformés. La contrition est toujours imparfaite et n'est qu'un signe plus ou moins « hypocrite » de notre nature de pécheur, quoique nécessaire. La *confession* est utile mais doit rester libre. Il n'y a pas de *satisfaction* possible (« par prières, jeûnes et aumônes »), Jésus-Christ seul ayant satisfait une fois pour toutes ; toutefois il faut réparer ses fautes auprès de ceux qu'on a offensés. L'effet de la « pénitence » est la *rémission des péchés* et la nouvelle *obéissance*. Sous une forme scolastique, la Confession d'Erlau (1562) résume ainsi la doctrine réformée de la pénitence : « La cause efficiente de la pénitence, c'est la grâce de Dieu ; le mérite de la pénitence, c'est le Christ ; la cause formelle, c'est l'Esprit saint ; la cause instrumentale, c'est la foi avec la parole (absolution, Evangile) ; la cause finale, c'est la nouvelle obéissance » (p. 38-39).

Quels que soient les efforts de l'auteur pour convaincre le lecteur que l'efficacité du sacrement se retrouve dans l'absolution (p. 57-59), ce qu'on vient de lire montre bien qu'en réalité et essentiellement, c'est encore la justification par la foi et la justice extérieure de Luther et de Calvin qui se retrouvent au fond de sa conception.

On pourrait aussi relever plus d'une imprécision, sinon d'inexactitude historique, que l'auteur aurait pu facilement éviter en lisant plus attentivement les articles du *Dictionnaire de théologie* sur la pénitence, qu'il connaît, puisqu'il les cite à plusieurs reprises. Néanmoins il faut se féliciter qu'un ministre de la religion réformée, avec la haute valeur morale qu'on doit lui reconnaître, se rapproche de nous en proclamant l'utilité de la confession et en montrant quel bien cette pratique peut procurer aux âmes. Une telle conviction pourrait facilement lui faire comprendre, pour permettre au ministre du « sacrement » d'exercer une influence plus grande et plus certaine, qu'un véritable sacerdoce — qui n'existe plus chez nos frères séparés — est nécessaire. Puissent les « Frères de Taizé » se rapprocher de nous davantage encore.

20. — Récemment (1953, p. 721), l'autorité du R. P. Lennerz, dans son traité **De sacramento ordinis** [8], a été invoquée pour dirimer la controverse relative à la délégation donnée par certains papes à de simples prêtres pour conférer les ordres majeurs. Ce traité, encore édité *ad usum auditorum*, est assez brièvement rédigé. Il se compose de deux parties.

Dans la première, l'A., suivant l'ordre chronologique, a recueilli les textes principaux auxquels il faut se référer pour montrer quels ordres ont existé aux différentes époques et dans quelles régions, quelles furent leurs fonctions, et quel était, pour chacun d'eux, leur mode de collation. Précieux recueil, dont les sources sont minutieusement expliquées et parfois commentées, et qui rendra le plus grand service à ceux qui n'ont pas la possibilité de consulter les grandes collections.

Ces indications préalables permettent, dans la seconde partie, de proposer plus facilement et plus brièvement les thèses qui répondent à une doctrine certaine ou plus probable. L'existence de sept ordres (dans l'Eglise latine) est enseignée couramment depuis le xe siècle ; mais une controverse subsiste concernant la différence entre le sacerdoce du premier ordre (évêques) et du second (simples prêtres). La seule certitude qu'on puisse retenir est celle-là même que le concile de Trente a retenue : « Il existe, dans l'Eglise, une hiérarchie, instituée par une disposition divine, et qui se compose des évêques, des prêtres et des ministres » (Sess. xxiii, can. 6). Après avoir établi que le sacerdoce de la loi nouvelle est conféré par un sacrement et qu'il en est de même du diaconat, le P. Lennerz prend nettement position en faveur de l'opinion qui ne voit dans le sous-diaconat et les ordres mineurs que de simples sacramentaux. Il tient également que seule l'imposition des mains a été et est le rite essentiel de l'ordination sacramentelle : il estime que le décret *pro Armenis* n'avait pas dirimé la question et que l'autorité de l'Eglise n'y était pas engagée en faveur de la tradition des instruments, comme rite essentiel.

La dernière question traitée est relative au ministre du sacrement de l'ordre. Nous avons dit (novembre 1953) quelle était la position de l'auteur.

Ce traité *de sacramento ordinis* se recommande surtout en raison des documents nombreux et ordonnés qui forment la base de l'enseignement traditionnel : à ce titre il sera grandement utile aux étudiants et aux professeurs.

21. — La théologie pastorale du sacrement de l'Ordre peut être illustrée par les exemples de saints évêques qui, en face d'une pseudo-réforme protestante ont inauguré, dès le xve siècle et au cours du xvie la véritable réforme dans l'Eglise catholique, en se montrant eux-mêmes des modèles vivants de l'évêque exemplaire.

Une étude sur l'idéal de l'évêque selon la réforme catholique est parue en Allemagne en 1942 sous le titre de *Sacramentum Ordinis* (rédigée par par des prêtres du diocèse de Breslau en hommage à leur archevêque, le cardinal Bertram). Le titre véritable, sous lequel l'ouvrage n'avait pu paraître, et que lui avait donné le Dr Hubert Jedin, aujourd'hui professeur à l'Université de Bonn, était **Das Bischofsideal der katholischen Reformation.** Les Editions Morcelliana de Brescia en firent paraître après la guerre, avec l'autorisation de H. Jedin, une traduction italienne quelque peu augmentée, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica.* Mais voici une adaptation française, faite d'après l'original allemand, par le R. P. Paul Brou-

[8] H. Lennerz, s. j. *De sacramento ordinis.* Edit. secundâ, ad usum auditorum. — In-8 de 156 p. — Rome, Université grégorienne, 1953.

TIN [9]. Cette adaptation est un véritable remaniement, car elle est augmentée de plusieurs paragraphes ou chapitres sur Claude de Seyssel, Jean Rhétius, Georges Witzel, le cardinal de Givry, Stanislas Sokolowski, Louis Abelly et sur le rayonnement de S. Charles Borromée. Un certain nombre de notes biographiques et la conclusion sont du traducteur.

Ainsi donc, l'idéal vivifiant de l'évêque, l'idée-force de l'évêque exemplaire n'apparaît pas comme une simple exigence de la pastorale et de la morale ; mais ce fut une vivante réalité dans l'Eglise catholique. Déjà au xv[e] siècle, en France, Gerson, en Allemagne, Denys le Chartreux, en Italie, S. Laurent Justinien et S. Antonin de Florence s'attachent à définir ou à pratiquer la *cura animarum* de l'évêque. Le traité *De triplici statu viatoris* de Claude de Seyssel renferme un programme complet de la fonction et de la sainteté épiscopale. Gaspard Contarini, simple laïque que Paul III éleva au cardinalat, à peine âgé de 33 ans, expose dans le *De officio episcopi*, à son ami Pierre Lippomani, nommé évêque de Bergame, ce que doit être et ce que doit faire un bon évêque ; Matteo Giberti, dataire papal, nommé évêque de Vérone, fut un exemple vivant de l' « homme apostolique » que l'évêque doit être. L'idéal humaniste de l'évêque est tracé en Italie par le très fin lettré Louis Beccarellei de Bologne : c'est surtout au problème de la résidence qu'est rattaché le devoir primordial de l'évêque. La contribution de l'Espagne à la formation du nouvel idéal de l'évêque est avant tout d'avoir donné, à l'époque des rois catholiques, deux évêques tout à fait insignes, Ferdinand de Talavers, archevêque de Grenade, et le cardinal Ximénès, archevêque de Tolède.

En fait, l'Allemagne et la France sont en retard sur l'Italie et l'Espagne. En Allemagne, le temporel prévalait sur le spirituel ; mais des voix s'élevaient en faveur d'une réforme de l'épiscopat, voix qui ne sont pas toujours très pures (Witzel, par exemple, ainsi que Truchsess, cardinal-évêque d'Augsbourg). Deux mémoires du jésuite Rhétius sont cependant remarquables (*De officio episcopi ; Quomodo in Germania possint juvari episcopi et eorum subditi*). Il faut cependant citer sans restriction, Wimpheling, malgré son caractère excessif, et le futur évêque de Vienne, Frédéric Nauséa.

En France, l'épiscopat manifeste un véritable effort de redressement dans les décisions conciliaires : plusieurs noms sont à citer, le chancelier Du Part, archevêque de Sens, Claude de Givry, cardinal-évêque de Langres ; mais la très grande majorité demeure inerte devant le succès de la prédication calviniste. Citons cependant le geste accompli, sans doute avec l'approbation du cardinal de Guise, par Claude d'Espence, en présentant aux prélats français un commentaire de la I[re] à Timothée, comme une règle *pastoralis* :

Selon lui, le texte de la lettre traite, aux ch. 1-3, de l'administration des *spiritualia* (c. I, la prédication ; c. II, service divin ; c. III, ordonnance d'Eglise) ; aux ch. 4-5, des *exteriora*, parmi lesquels l'emploi des revenus. Le commentaire est un *in-folio* très savant, riche de matériaux philologiques et exégétiques, qui, comme aucun autre ne l'avait fait ni le fera, cite les Pères latins et grecs... (Mais) de la pratique de la *cura animarum*, de ce qui devait se faire alors en France, il est à peine question... (p. 84).

Ce simple rappel montre combien la réforme tridentine était nécessaire ; les lacunes du commentaire de Cl. d'Espence, sont comblées dans le *Stimulus pastorum* de Barthélemy des Martyrs, archevêque de Braga. Dans ce petit livre, en effet, on trouve la parfaite synthèse de trois éléments : la figure évangélique du Bon Pasteur, l'idéal épiscopal de l'antiquité chrétienne, et l'unité nouvelle qui s'imposait entre l'une et l'autre au xvi[e] siècle. Le biographe de Barthélemy, Louis de Grenade, grand maître d'ascétisme, a tracé lui aussi, dans son *De officiis et moribus episcoporum* (sermon prononcé en 1564 pour la consécration épiscopale d'Antoine Pinheuro, de Miranda), le portrait de l'évêque idéal :

[Ce sermon] est divisé en trois parties. Dans la première, Louis pose la question : ...faut-il choisir, parmi les candidats proposés, le plus digne ? La réponse est conforme au concile de Trente (Sess. XXIV, de reform. c. I) : « seuls les plus dignes ». Dans la seconde partie, la plus longue, l'auteur expose les qualités qui rendent digne un évêque. Il y en a cinq : *vitæ sanctitas, prudentia et in rebus gerendis diligentia, fortitudo atque scientia...*

Le *Stimulus pastorum* et le sermon de Louis de Grenade, strictement conformes au concile de Trente, donnent la formulation définitive de l'idéal de l'évêque selon la réforme catholique ; l'idéal sera réalisé par S. Charles Borromée dont toute l'activité épiscopale est retracée en quelques pages d'un intérêt captivant. L'ouvrage s'achève sur des perspectives liturgiques : le commentaire liturgique de la consécration épiscopale met en relief le lien qui existe entre la pastorale et la liturgie. Parmi les ouvrages de ce genre, S. François de Sales goûtait spécialement l'*Oratio ecclesiastica Epitalamion dicta, sive de consecratione Episcopi*. Mais la morale a aussi son mot à dire en la circonstance : il a été dit par le saint cardinal Bellarmin dans l'*Admonitio* adressée à son neveu : résidence, prédication personnelle, perfection de vie, choix des candidats au sacerdoce, refus du cumul des bénéfices, prudence dans la défense des droits de l'Eglise, bon emploi des revenus ecclésiastiques. Et, se plaçant au point de vue de la responsabilité épiscopale, notre saint Docteur rapporte la parole sévère de S. Jean Chrysostome : peu d'évêques seront sauvés ; car trop vivent dans l'illusion et courent le péril de perdre leur âme, parce qu'ils prennent trop à la légère leurs devoirs épiscopaux.

Ces paroles durès pouvaient êtres vraies au début et même au cours du xvi[e] siècle. Mais depuis, que de progrès ont été réalisés ! De l'Eglise actuelle notre auteur donne une perspective plus réconfortante : « L'Eglise des temps modernes est une Eglise pastorale et missionnaire. Elle l'est redevenue au temps du concile de Trente, quand la figure du Bon Pasteur commença à revivre dans les âmes de ceux qui étaient appelés à être les successeurs des apôtres » (p. 124).

* *

[9] « Museum Lessianum ». Section historique, n. 16. — Paul BROUTIN, S. J. *L'Evêque dans la Tradition pastorale du XVe siècle.* Adaptation française de « Das Bischofsideal der katholischen Reformation », de Hubert JEDIN. — In-8 de 138 p. — Bruxelles, Desclée de Brouwer, L'Edition universelle, 1953.

V. — PATRISTIQUE : S. GREGOIRE DE NYSSE ET S. AUGUSTIN

22. — **La conception de la liberté chez S. Grégoire de Nysse** [1] est un problème intéressant au premier chef la théologie patristique : influence de l'origénisme sur Grégoire, doctrine de l'apocatastase, négation de l'éternité de l'enfer. On sait que, depuis les travaux de Fr. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt* (Cologne, 1890), l'orthodoxie de l'évêque de Nysse ne saurait être défendue. Ç'a été la conclusion ferme de P. Godet (*D.T.C.*, VI, 1852). Mais la thèse de M. Gaïth replace cette conclusion dans la conception générale de Grégoire de Nysse concernant la liberté.

Le point de départ de cette conception est l'explication de la destinée humaine, inséparable de la destinée du cosmos. La misère humaine, morale et physique, ne saurait avoir pour justification l'explication gnostique d'un dieu mauvais, créateur du monde. L'homme, dit la Bible, a été créé à l'image de Dieu (Gen., I, 27). Or, pour Grégoire, cette création à l'image de Dieu signifie que l'homme est essentiellement destiné à la béatitude et à la plénitude. Etudiant l'image de Dieu dans l'homme [2], Grégoire la trouve essentiellement libre comme le Modèle, mais d'une liberté imparfaite. Imparfaite, la liberté humaine est telle, parce que, tout en défendant le mariage contre les manichéens, Grégoire considère que « la sexualité ne peut être, pour l'Image qu'une déchéance du plan spirituel au plan sensible, une dispersion dans l'espace et dans le temps, la source des passions animales » (p. 54). Cette déchéance rend imparfaite la liberté ; elle ne la supprime pas. La vocation à la liberté subsiste : liberté de choix, qui non seulement donne à l'esprit humain de *se* choisir, mais lui impose l'obligation de réaliser sa liberté structurelle et par là de se réaliser soi-même.

Tout le problème humain de la liberté se concentre autour du péché, lequel est, en fait, l'aliénation de la liberté de choix. L'acte initial du péché, en Adam, se place, dans l'histoire de l'humanité, à l'origine temporelle de la déchéance et il introduit dans la race humaine les suites du péché : servitude psychologique, servitude sociale, servitude religieuse. Mais, à côté de l'aliénation de la liberté, il y a sa libération : libération par l'expérience du mal : dans son développement, la passion se transforme en dégoût, honte et désespoir, et par là donne à l'âme un élan spirituel. Mais cet élan ne s'accomplit que par la foi. En Jésus-Christ, il semble que le mystère de l'Incarnation ait été réalisé précisément comme « un saut divin dans le fleuve des aliénations », pour aboutir à la libération de notre humanité, prise par l'Homme-Dieu.

Le *Logos* avait vu et voulu de toute éternité ces aliénations : aliénation politico-religieuse représentée par Pilate et la puissance romaine ; aliénation religieuse représentée par les grands-prêtres et la religion juive ; enfin aliénation morale : descente du ciel, vie misérable, mort ignominieuse, condition de serviteur pécheur : « Le Christ, dit Grégoire, refait dans sa personne toute l'expérience de l'humanité en revêtant tous ses caractères propres : naissance, éducation, croissance... et en franchissant toutes les étapes jusqu'à l'épreuve de la mort, délivrant l'homme du vice et guérissant même l'auteur du vice » (*Discours catéchétique*, *P. G.*, XLV, 69 c). C'est donc par cette expérience que le Christ libère à la fois le démon et l'homme de l'esclavage du mal... (p. 145).

Ainsi, la libération de la liberté humaine doit être conçue sur celle que manifeste le Christ. Dans l'unité synthétique qu'est le Christ se produit une double expérience : une immanente, la divinité émigrant dans l'humanité, l'autre, transcendante, l'humanité émigrant dans la divinité.

Ici s'insère l'explication des « droits » du démon, souvent reprochée à Grégoire... et assez mal comprise :

> Chaque homme se remet librement, par ses péchés, et surtout par son premier péché, entre les mains du démon. Pour l'humanité prise dans son ensemble, c'est le péché d'origine qui réalise cette apostasie. Le Christ ne peut, dans l'injustice, enlever l'homme par force à son nouveau maître : il s'offre alors comme rançon. Le démon, curieux et ambitieux, s'imagine conclure un marché avantageux en s'emparant du Sauveur lui-même qui l'a étonné par ses miracles innombrables. Mais ayant touché la divinité cachée sous l'enveloppe de l'humanité, il se dépossède lui-même et, en libérant comme par mégarde l'humanité, du même coup, il se libère lui-même (p. 147).

C'est par l'expérience du divin que l'humanité se libère, à l'image de l'Incarnation. Mais une différence radicale existe entre la divinisation de l'humanité singulière du Christ ; et celle de la totalité humaine concrète :

> La première est instantanée, s'accomplissant au moment même de l'Incarnation. La seconde s'opère en une invasion lente et laborieuse qui doit durer jusqu'à la restauration générale. L'humanité du Christ s'identifie à l'humanité universelle, puisque, selon Grégoire, chaque individu « récapitule » en lui l'humanité. Il s'ensuit que tout homme a été divinisé en lui de façon virtuelle en tant que « tel » homme. La divinisation gagnera « tel » homme selon son individualité temporelle, comme la sève gagne chaque branche et chaque feuille à leur naissance : « Si Dieu a écrit le Père Malevez [3], s'unit à une nature humaine singulière, il atteindra toutes les autres selon la réalité qui les pose et qui les maintient dans la condition humaine. Cette union s'est accomplie dans le Christ. Tous les hommes ont donc été sanctifiés en lui et par sa médiation... Toutefois, cette sanctification de l'espèce, bien qu'actuelle relativement à l'idée, n'est encore que virtuelle par rapport aux sujets de l'existence temporelle. A mesure qu'ils naissent à cette existence, les individus entrent dans le rayonnement de la sainteté qui émane du Christ et de la nature humaine en lui ; ils participent à cette sainteté, non point tant peut-être par un effet nécessaire de cette contagion physique, que dans la mesure de leur adhésion libre par la foi » (p. 151).

Ainsi, la libération est la liberté aliénée restaurée par le Christ selon les exigences de cette

[1] « Etudes de philosophie médiévale », n° 43. — Jérôme Gaïth, docteur ès-lettres. *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.* — In-8 de 214 p. — Paris, Vrin, 1953.

[2] L'auteur ne semble pas avoir eu connaissance de l'ouvrage du R. P. Leys, s. j., *L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse* : les deux études ont vraisemblablement été rédigées simultanément et leur concordance est marquée. Voir *Ami*, 1952, p. 522.

[3] *L'Eglise dans le Christ*, dans *Recherches de Science religieuse* (1935), t. XXV, p. 278.

liberté dont le modèle est la liberté originelle. Tout acte libre est donc, par là, divin tout entier, et tout entier humain ; il est une synthèse du divin et de l'humain, comme le Christ est la synthèse de l'Homme-Dieu, comme l'image est la synthèse de la nature et de la surnature (p. 152). Cette libération par le Christ est à la fois une intégration purifiante et divinisante de tout ce que l'intelligence humaine, participation de l'intelligence divine a créé dans le passé ; une ouverture dynamique divino-humaine au mystère divin révélé dont la destinée humaine fait partie.

Cette libération de la liberté est réalisée effectivement dans et par l'ascèse : elle se réalise par le temps, parce que, dans le plan divin, le temps créé par le péché et pour le péché, se présente néanmoins comme une adaptation de l'éternité, impliquant à la fois déchéance et souci de libération, aux exigences de la nature humaine ; — elle se réalise aussi par la mort ; la mort ne peut se comprendre que dans la double perspective du péché et de la résurrection ; elle couronne la synthèse des trois libérations par l'expérience du mal, par la foi, par l'ascèse. Au delà d'elle Grégoire entrevoit la résurrection et, derrière celle-ci, l'image libérée et intégrée dans le Christ.

C'est assez dire que, selon Grégoire, la réalisation de la liberté de l'image sera totalement retrouvée par delà le temps ; l'enfer lui-même ne supprimera pas la possibilité pour l'âme de se libérer ; la résurrection lui fera retrouver la liberté physique et, dans l'apocatastase finale, la liberté de l'humanité, restaurée tout entière dans le Christ, marquera la récupération de la liberté dans son intégralité.

Théologiens et historiens du dogme seront reconnaissants à M. Gaïth d'avoir renouvelé un problème intéressant, en appuyant son exposé sur les sources, et en suivant les moindres nuances de la pensée du saint Docteur : cette thèse complète heureusement les meilleurs travaux parus jusqu'ici sur le sujet.

23. — La grande figure de S. Augustin domine toujours la pensée chrétienne. Voici, dans la collection *Théologie*, de la faculté des jésuites de Fourvière, trois **Etudes augustiniennes** [4]. Ces trois études ont été entreprises sous la direction d'un même maître, le R. P. Rondet. Elles ont une allure technique accentuée : du moins, elles nous dégagent des généralités souvent ressassées et nous engagent dans des voies précises qui aideront les fervents de S. Augustin à mieux pénétrer sa pensée. Elles permettront aux théologiens de mieux comprendre certains aspects de la doctrine du saint évêque.

La première étude est intitulée : *Deux années de prédication de saint Augustin : introduction à la lecture de l' « In Joannem »*. Elle n'est pas entièrement inédite ; les *Recherches de Science religieuse* (1948 - 1949) en ont publié une partie. Il s'agit d'y préciser la chronologie des sermons sur S. Jean, qui furent, nous dit le R. P. Le Landais, « de vrais sermons adressés aux fidèles ».

[4] H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, Ch. Couturier. *Etudes augustiniennes*. — In-8 de 335 p., 885 fr. — Paris, Aubier, 1953.

D'ailleurs, l'A. lui-même a résumé en quelques lignes tout le but de son travail :

Une première étude prouvera que les *Enarrationes* sur les Psaumes des degrés (ps. 119 et 133) forment une série fortement liée qui interfère avec la série des douze premiers *Tractatus in Joannem*. Par là, le commentaire sur S. Jean apparaît sous un jour nouveau ; les problèmes de sa durée et de sa date se trouvent reposés [5].

Puis, après avoir montré que les derniers *Tractatus* (55 à 124), bien que d'une facture différente, ont été, eux aussi, prêchés et non dictés, nous tâcherons de préciser les dates extrêmes entre lesquelles furent prêchés ces sermons sur le quatrième évangile. Une allusion à la découverte du corps de S. Etienne, relevée depuis longtemps, mais insuffisamment exploitée, nous permettra de fixer à l'été de 416 la date des derniers sermons. L'histoire de l'exégèse d'un texte de la *Prima Joannis*, corroborée par d'autres indices, nous amènera à dater de la fin de 414 le début de cette prédication.

Etudiant enfin la disparition du Donatisme dans l'Eglise d'Hippone et le caractère de la théologie de la prédestination telle qu'on la trouve dans l'*In Joannem*, nous saisirons mieux le rythme, d'abord assez lent, puis plus rapide, de cette prédication où l'évêque, préoccupé d'abord de réduire l'opposition schismatique, et tout en songeant à la querelle pélagienne qui l'absorbe de plus en plus sur un autre terrain, commence à lutter contre l'arianisme. L'*In Joannem* apparaîtra ainsi solidaire du grand ouvrage sur la Trinité, avec lequel il interfère curieusement.

La seconde étude, rédigée par le P. Le Landais, est consacrée au thème des deux Cités. Il s'agit avant tout de préciser le sens de l'œuvre : les uns, en effet, estiment que S. Augustin, parti tout d'abord d'une opposition concrète entre l'Eglise catholique et l'empire romain, aurait ensuite modifié son projet et idéalisé l'opposition entre les deux cités ; d'autres pensent que, dès le début, l'opposition des deux cités était déjà toute spirituelle. Le sujet est délicat et c'est en suivant le cheminement de la pensée de S. Augustin à travers son œuvre entière que l'on peut éclairer le sens de la « Cité de Dieu ».

Il semble bien que ce soit un évêque donatiste qui ait formulé nettement le thème que développera Augustin. Texte à retenir, tiré du commentaire de Tychonius sur l'Apocalypse :

Voici donc deux cités, l'une de Dieu, l'autre du diable ; de ces deux cités, l'une désire servir le monde, l'autre le Christ ; l'une souhaite régner ici-bas, l'autre cherche à s'évader du monde ; l'une s'afflige et l'autre se réjouit ; l'une est soumise à la flagellation, l'autre frappe les coups... ; l'une et l'autre travaillent, mais

[5] L'auteur cite en note les principales études déjà publiées sur la chronologie de S. Augustin, dont il s'inspire ou qu'il critique librement : F. Cavallera, *Notes chronologiques et hagiographiques sur quelques sermons de S. Augustin* dans le *Bulletin de litt. eccl.*, 1930, p. 21-30. — A. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hlg Augustinius*, dans *Miscellanea Agostiniana*, Rome, 1931, t. II, p. 417-520. — Dom de Bruyne, *La chronologie de quelques sermons d'Augustin*, dans *Revue Bénédictine*, t. XLIII, p. 185-193. — Dom J. Huyben, *De Sermoenen over het Evangelie van Joannes, Bijdrage tot de Chronologie van Augustinus' Werken*, dans *Miscellanea Augustiniana*, édités par les Pères Augustins de la Province de Hollande, 1930, p. 256-274. — S. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, dans *Angelicum*, 1935, p. 52-81, 245-261 ; 1936, p. 93-108, 252-282 ; 1937, p. 516-537 ; 1938, p. 382-408 ; 1939, p. 267-295 ; 1940, p. 263-294 ; 1947, p. 47-69, 265-284 ; 1948, p. 37-44. Travaux recueillis en volume, Valetta (Malta), 1948.

celle-ci, pour être finalement damnée, celle-là afin d'être sauvée (p. 153).

L'A. résume dans sa conclusion le développement donné par S. Augustin à ce thème fondamental. Tout d'abord, l'histoire du monde au centre de laquelle il y a Jésus-Christ,

une histoire comprise entre deux termes qui, dans la pensée divine, finissent par se rejoindre : d'un côté, les origines, création et chute des anges, création et chute de l'homme ; de l'autre, la fin des temps, le jugement irrévocable par lequel sera sanctionnée l'histoire des individus comme celle de l'humanité. Cette fin sera l'opposition définitive entre les deux familles spirituelles, entre la cité sainte et la cité maudite (p. 154).

Sur un plan plus concret, la cité sainte est l'Eglise, Corps du Christ, en marche vers l'éternelle demeure. En tant que société, elle est l'éternité sur terre : Eglise de la terre, Eglise du ciel sont une seule et même réalité. Aussi l'Eglise, en tant que Corps du Christ, est la société des élus ; l'Eglise catholique est ici-bas l'incarnation de la Cité de Dieu. Mais, à considérer les individus qui en font partie, il faut bien reconnaître que bons et mauvais y sont mêlés. La discrimination doit donc aussi être intérieure :

A chacun de savoir à quelle cité il appartient, à chacun de demeurer dans la cité de Dieu ou de se hâter d'y entrer. Les critères sont variés et nulle part Augustin n'a prétendu en dresser le catalogue précis ; mais l'obéissance, l'humilité, la piété et surtout la charité envers Dieu et envers le prochain sont les signes distinctifs des membres de chaque famille, de chaque royaume, de chaque cité (p. 156).

Une autre perspective s'ouvre sur le plan de réalités encore plus concrètes : l'Eglise, cité de Dieu, s'opposant aux sociétés terrestres et notamment à l'Empire romain. Lorsqu'Augustin explique à ses auditeurs que des membres de la cité de Dieu sont parfois au service de la cité terrestre,

il parle sans distinction aucune de la Babylone antique et de l'empire romain contemporain. Celui-ci, comme tous les royaumes de ce monde, est voué à la ruine, et Augustin, devant les malheurs de Rome, n'a pas la réaction d'un Sidoine Apollinaire. De là à conclure que c'est l'Etat comme tel et avec lui les structures temporelles qui constituent la cité maudite, il n'y aurait qu'un pas... (p. 158).

Ce pas, Augustin ne l'a cependant pas franchi, mais comment ne pas trouver, dans sa conception, un pessimisme politique qui, poursuivant les biens supérieurs, abandonne la terre aux puissances mauvaises, se désintéressant de ce qui s'y passe, pour autant que cela ne concerne pas directement le royaume de Dieu ?

Les grands augustiniens du Moyen Age ont su mieux distinguer l'Eglise de l'Etat : deux sociétés voulues par Dieu, liées l'une à l'autre, bien qu'indépendantes dans leur finalité et dans les moyens mis en œuvre. L'Etat, dont la fonction est de procurer le bien commun, est cependant un auxiliaire de l'œuvre divine accomplie par l'Eglise. Peut-être Augustin l'entrevoyait-il quand il établissait un parallèle entre la paix romaine et la paix de l'éternité : *utimur et nos pace Babyloniæ*...

La troisième étude est une recherche sur le sens des mots *sacramentum* et *mysterium* dans les écrits de S. Augustin. L'auteur, le P. C. Couturier, a patiemment relevé tous les emplois de ces deux termes. Il les a classés selon leur sens : rite, symbole ou mystère, et il indique quels rapports unissent ces diverses significations :

Des influences diverses se sont exercées sur la pensée augustinienne et son vocabulaire : il a repris les expressions de ses adversaires ; il a respecté des formules déjà traditionnelles ; il a surtout puisé son inspiration dans l'Ecriture ; mais finalement, à ce qu'il nous semble, c'est principalement sur le mystère du Christ qu'il a concentré son attention. A cause de lui, tout est mystère à ses yeux ; c'est par leur rapport à ce mystère essentiel que « sacrements », symboles ou mystères méritent le titre de *sacramentum* ou *mysterium*... (p. 267).

Néanmoins le sens rituel a pris une importance considérable chez S. Augustin. On sait toutefois que si la doctrine du Baptême et de l'Eucharistie arrive à une perfection remarquable, la théorie générale des sacrements ne se dégage encore que d'une façon imparfaite... Cette étude intéressera donc tous les théologiens qui ont compris la portée structurelle des notions de « sacrement » et de « mystère » à l'intérieur du christianisme.

Deux index précieux terminent cette étude : l'un classe les textes d'Augustin d'après leur sens ; l'autre est une table des références aux œuvres du Docteur d'Hippone.

24. — La première édition du bel ouvrage du R. P. Boyer, **Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de S. Augustin** [6] a été présentée aux lecteurs de l'*Ami* en 1921, p. 411. L'A. a désiré le réimprimer, afin d'apporter sa contribution à la prochaine célébration du XVI^{e} centenaire de la naissance de S. Augustin (354-1954). Il lui semblait aussi très opportun de réaffirmer une interprétation des *Confessions* qui a pour elle l'autorité des textes et l'appui d'une longue tradition.

C'est qu'en effet, au début du siècle, certains historiens ont voulu acclimater une nouvelle version de la conversion de S. Augustin. Ce n'aurait pas été d'abord une conversion au christianisme ; ce ne serait que plus tard, après sa retraite à Cassiciacum, même après son baptême, que le fils de sainte Monique serait venu vraiment à la foi de ce baptême et aurait mis au premier plan, dans son esprit, l'enseignement catholique. En attendant, il se serait abandonné presque uniquement à l'influence des néo-platoniciens. Esquissée chez Gaston Boissier, et déjà plus nettement affirmée par Adolphe Harnack, cette théorie est accentuée chez Loofs ; elle devient une thèse de théologie (protestante) avec M. Louis Gordon. En 1908, le Dr Becker apporte des variations nouvelles sur ce thème ; et, la même année, l'étude érudite de W. Thimme s'oppose d'une façon plus radicale encore au récit des *Confessions*. A Cassiciacum, Augustin n'est encore ni chrétien, ni même affranchi du doute académique ; il devient peu à peu un néo-platonicien presque parfait ; plus tard, à Rome,

[6] Charles Boyer, s. j., professeur de théologie à l'Université pontificale grégorienne. *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de Saint-Augustin* (Ouvrage couronné par l'Académie française). Nouvelle édition revue par l'Auteur. — In-8 de 212 p., Rome (Officium libri catholici, via del Vaccaro, 5), 1953.

ouvert aux influences chrétiennes, il n'est pas encore complètement converti. En 1918, M. Allaric, étudiant l'évolution intellectuelle de S. Augustin, aggrave les reproches qu'adressaient aux *Confessions* les auteurs précédents : il considère Augustin, au temps de Cassiciacum, « bien moins comme un catéchumène presque uniquement occupé de l'idéal chrétien que comme un disciple de Plotin avant tout soucieux de conformer sa vie à la doctrine du Maître »... « Moralement comme intellectuellement, c'est au néo-platonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'Evangile ».

Ces indications que nous extrayons presque mot à mot de l'introduction du P. Boyer, font mieux comprendre le but de l'auteur : il s'agit de préciser à partir de quelle époque S. Augustin a placé dans son esprit l'autorité de l'Eglise catholique au-dessus de la philosophie néo-platonicienne. Ainsi se justifie le titre de l'ouvrage : « Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin ». En bref, voici la conclusion de l'enquête menée par l'A. : « dès 386, Augustin est converti au christianisme ; sa vie à Cassiciacum est celle d'un néophyte fervent qui se prépare au baptême par la prière et la pénitence » (p. 17).

Il ne s'agit pas de nier l'influence du néo-platonisme sur l'esprit d'Augustin ; mais, déclare l'A. :

> tout en reconnaissant la prépondérance définitive de la foi chrétienne dans l'esprit d'Augustin, dès avant l'épisode des livres « platoniciens », nous avons laissé au néo-platonisme un rôle considérable dans la formation de la pensée augustinienne. Les principes que S. Augustin a, dès cette époque, empruntés à ce système, gardent encore quelque chose d'un peu vague ; mais, tels qu'ils sont, comment douter de leur importance ?...
> Seulement, nous avons insisté, avec S. Augustin lui-même, pour maintenir que le néo-platonisme n'a jamais dirigé en maître suprême les spéculations du catéchumène, et que dès la première heure il s'est trouvé sous le contrôle sympathique, mais vigilant, de la foi chrétienne. La faveur avec laquelle il a été accueilli et la manière dont il a été interprété étaient inspirés par le christianisme. L'opposition qu'on prétend établir entre le néo-platonisme d'Augustin et son christianisme ne lui étaient jamais apparue à lui-même. Dans son esprit, les éléments philosophiques se fondaient avec les données chrétiennes en une unité indivisible et ordonnée, qui recevait sa forme du principe d'autorité (p 172-173).

L'enquête est menée avec le plus grand souci de l'objectivité et le respect des données historiques. Quatre chapitres sont suffisants pour poser les jalons de la route suivie par Augustin. Un premier chapitre expose les impressions chrétiennes reçues de la foi de Ste Monique, l'abandon de cette foi et le retour *vers* elle. Puis (ch. 2) c'est la lecture des livres des « platoniciens » qui, non seulement n'a pas amené Augustin au christianisme, mais bien plutôt a été suggérée par le retour aux idées chrétiennes. On lira, à ce sujet, l'intéressante mise au point relative au livre de M. Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* (Paris, 1950). La conversion de S. Augustin (ch. 3) d'après le récit des *Confessions* non seulement est vraisemblable, en raison de l'évolution rationnelle et cohérente qu'elle présente avec le reste des *Confessions*, mais donne des garanties certaines de vérité et se trouve confirmée par les *Dialogues*. A Cassiciacum, Augustin est donc catholique (ch. 4) : le « doute académique » pose un problème, mais la foi absolue d'Augustin au Christ le résout facilement.

Deux appendices terminent ce beau livre : I. Tableau de la concordance des *Confessions* de S. Augustin avec ses ouvrages antérieurs, et spécialement avec les *Dialogues*. — II. Analyse des *Dialogues* composés à Cassiciacum ; analyse qui vise à dégager avec netteté, chapitre par chapitre, la pensée, parfois difficile à saisir, de l'auteur des *Dialogues* ; elle servira à replacer facilement dans leur milieu les textes cités au cours de l'ouvrage.

25. — D'autres études augustiniennes pourraient être signalées. Indiquons brièvement celles qui nous sont parvenues.

Dans *Etudes et Recherches* d'Ottawa [7], le P. Richard TREMBLAY, O. P., a présenté **La théorie psychologique de la Trinité chez S. Augustin.** Il entend nous faire mieux pénétrer cet « effort très original et nettement augustinien pour éclairer le mystère ». C'est de l'amour que part Augustin pour aboutir à l'amour :

> Si je rentre en moi-même pour observer ce qui s'y passe, je trouve tout d'abord un esprit qui s'aime et qui par conséquent se connaît. Cette introspection me révèle donc tout naturellement, en plus d'un esprit, un amour et une connaissance de cet esprit par lui-même. Esprit, connaissance, amour, c'est donc une triade que j'obtiens par le fait même (p. 84).

De ce point de départ, et en suivant la pensée de S. Augustin on arrive à montrer l'égalité, la consubstantialité, la circumincession des trois personnes divines. « D'une manière extraordinaire, nos trois termes sont inséparables d'eux-mêmes et cependant chacun, pris à part, forme une substance et tous les trois, pris ensemble, forment une seule substance, quoiqu'ils soient relatifs l'un à l'autre » (p. 107).

Nous engageons vivement les théologiens à lire cette mise au point de la pensée augustinienne. Même venant après l'étude classique de M. Schmaus, l'article du P. Tremblay sera, en raison de la belle synthèse qui le constitue, d'une utilité incontestable.

26. — *L'Année théologique* qui, depuis l'an dernier, est devenue *l'Année théologique augustinienne* apporte, dans son double fascicule (III-IV) de 1953, quelques études précieuses sur S. Augustin.

Le fascicule débute par une mise au point (A. MANDOUZE) sur *La vie chrétienne à l'époque de S. Augustin* : c'est un tableau de l'activité d'Augustin, non seulement en Afrique, en face des donatistes ou des pélagiens, ou simplement dans son rôle pastoral, mais encore dans ses rapports avec l'Eglise de Rome, et l'on pourrait dire avec l'Eglise tout court : « La prédominance du siège de Rome à la fin du IVe et au début du Ve siècle ne doit pas faire oublier que les sièges épiscopaux, surtout les plus importants ou les plus anciens, dis-

[7] « Etudes et Recherches ». *Cahiers de Théologie et de philosophie*. Cahier VIII. Paris, Vrin ; Ottawa, 95, avenue Empress. L'étude du P. Richard TREMBLAY, p. 85-109. — Autres articles du sommaire : A.-M. Brunet, *Les noces de Cana* ; J.-P. Audet, *Les Proverbes et Isaïe dans la Tradition juive ancienne* ; J.-M. Parent, *La Maternité spirituelle de Marie dans la liturgie romaine* ; M.-J. de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu selon S. Thomas d'Aquin* ; L.-M. Régis, *Aux origines psychologiques de la Philosophie* ; Benoît Pruche, *Sur la conscience de soi*.

posaient d'une large autonomie et correspondaient entre eux sans passer obligatoirement par Rome. »

F. Cayré étudie *Le Christ dans les Confessions*. « La sagesse est un sommet de la vie chrétienne unie à Dieu. Elle est l'âme du théocentrisme augustinien. Ce théocentrisme ne peut être confondu avec celui de Plotin que le saint déborde et dépasse en le transfigurant. Plotin, par l'éloignement actif du sensible, arrive à une très haute connaissance de Dieu et à une certaine union qui reste naturelle et qui, à ce titre, ne peut se confondre avec celle dont parle S. Augustin. Celle-ci suppose un Dieu qui se donne gratuitement à l'homme. La filiation adoptive, objet essentiel de la foi, est un don tout surnaturel, comme l'espérance et la charité qui la doivent accompagner. La divinité reste l'objet fondamental des vertus théologales. Par ailleurs le mysticisme y ajoute une vraie concentration de l'âme sur ce Dieu révélé devenu par condescendance objet principal de ses affections, et ceci est loin du plotinisme ; plus encore l'action intérieure de l'Esprit-Saint qui réalise ce don du cœur, d'où la passivité des mystiques. Si net soit-il, ce théocentrisme n'exclut pas le Christ. Il l'appelle plutôt, comme un correctif de l'orgueil des philosophes, comme le seul intermédiaire autorisé entre Dieu et l'âme... Le Christ nous sanctifie par l'Esprit qu'il nous envoie ! Il nous sanctifie aussi par l'exemple qu'il donne aux parfaits et qui reste l'une des règles de sa doctrine religieuse même chez les âmes avancées, conduites par l'Esprit : il faut imiter ceux qui imitent le Christ : *imitando imitatores Christi tui* » (*Confess.*, XIII, c. 21, n. 31).

De R. Berlinger, *Le temps et l'homme chez S. Augustin.*

De F.-J. Thonnard, une étude sur *La Philosophie augustinienne*, à propos de quelques ouvrages récents. Les ouvrages analysés sont : 1° Les *neuf dialogues philosophiques* dans la nouvelle édition des Œuvres complètes de S. Augustin (*Bibliothèque augustinienne*, chez Desclée de Brouwer) ; — 2° La réédition de *Saint Augustin et la fin de la culture antique* de H.-L. Marrou ; — 3° P. Henry, S. J., *Plotin et l'Occident* ; — 4° P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* ; — 5° F. Cayré, *Initiation à la philosophie de S. Augustin* ; — 6° M.-F. Sciacca, *S. Agostino : L'Itinerario della mente*. L'ouvrage comprendra deux autres volumes : II. *L'Itinerario della volontà* ; III. *L'Itinerario della natura : Dio, Cristo, Chiesa.* — 7° J.-M. Le Blond, *Les conversions de S. Augustin* ; — 8° J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin* ; — 9° J. Hultgren, *Le commandement d'amour chez S. Augustin*. On trouve en ces recensions d'ouvrages, la plupart remontant à plusieurs années, des indications dont nos lecteurs sauront profiter.

Signalons enfin une curieuse étude de G. Bardy : *S. Augustin et les médecins*. « Les connaissances médicales de S. Augustin, sans être transcendantes, prouvent du moins que l'évêque d'Hippone s'est bien renseigné et qu'il a tiré le meilleur parti des médecins qu'il a rencontrés tout le long de sa carrière. »

Sous le titre *Recherches et Notes*, F. Cayré a consigné ses remarques sur *Le mysticisme de la Sagesse dans les Confessions et le « De Trinitate » de S. Augustin*. Il y expose successivement : 1° Les formes supérieures de la sagesse chez S. Augustin ; 2° L'action de l'Esprit-Saint dans les âmes d'après les Confessions ; 3° La Sagesse, image parfaite de la Trinité.

A. Michel.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Usage d'une double détermination de l'heure

Q. — Au cours de la nuit de vendredi à samedi, à la fin d'une réunion joyeuse, on organise, entre minuit et une heure (calculés selon le comput légal *actuel*, c'est-à-dire heure d'été ou « avancée ») une sorte de collation ou réveillon. Au menu figurent des viandes (jambon, saucisson, grillades) : rien à dire, la chose est permise, puisque, légalement, la journée de vendredi est terminée et l'on est déjà à samedi. Mais voici que le samedi matin, les participants, après quelques heures de sommeil, s'autorisent du comput « zonaire » (heure de Greenwich, dite vulgairement « heure solaire »), les uns (prêtres) pour célébrer la sainte Messe, les autres (*fidèles*) pour faire la sainte communion.

Cette manière de faire est-elle légitime et peut-on la tolérer ?

R. — Au risque d'étonner notre consultant, nous devons répondre que, *canoniquement*, cette manière de faire est « légitime » et que, non seulement elle est « tolérée » (car on ne *tolère* que ce qui est mal : *non est tolerantia nisi mali*...), mais elle est *simpliciter* « permise ».

1° La consultation fait état de la distinction entre temps « zonaire », appelé par le Code « régional » ou « légal », c'est-à-dire calculé par rapport au méridien de Greenwich, auquel la France demeure *légalement* rattachée [1] et l'heure dite d'été ou « avancée » (que *vulgairement* on appelle « légale », bien que la précédente le soit autant). C'est donc que notre correspondant n'ignore rien des facilités offertes, tant aux prêtres qu'aux fidèles par le canon 33, § 1, pour le *libre choix* entre les diverses heures dans l'accomplissement des actes suivants : célébration privée de la messe, récitation privée des heures canoniales, réception de la sainte communion, observation des lois du jeûne et de l'abstinence.

2° L'interprétation de ces facilités, accordées par le Code à toute l'Eglise latine, avait mis à l'épreuve la sagacité des canonistes et des moralistes jusqu'à ces dernières années.

a) Les plus « stricts » n'autorisaient la liberté

[1] Cela en vertu de conventions internationales qui n'ont jamais été abrogées, bien *qu'en fait*, il y a déjà plusieurs lustres que la France suit pratiquement l'heure de l'*Europe centrale* (dite « heure d'été » ou heure « avancée », ou encore « heure *légale* », par opposition à l'heure de Greenwich, que l'on croit (faussement) être l'heure « solaire »). En réalité, l'heure de Greenwich (ou heure d'hiver) mérite autant que celle « d'été » le titre d'heure « légale », car elle a été adoptée par notre pays à la suite d'une loi portant adhésion aux conventions internationales qui divisaient la terre en 24 fuseaux horaires. Selon la terminologie du canon 33, § 1, le *tempus legale* désigne *aussi bien*, l'heure « régionale » (de Greenwich) que l'heure d'été (ou « avancée), qualifiée d'*extraordinaire*. (*En fait*, depuis quinze ans, c'est cette heure extraordinaire qui est devenue la plus usuelle ; pendant la guerre et l'occupation, elle fut même avancée d'une heure supplémentaire durant la belle saison).

du choix que pour des actes *divers*, accomplis à des jours *différents*. — *b*) D'autres acceptaient la variation d'horaire à l'intérieur d'un même jour, mais seulement s'il s'agissait d'obligations à accomplir par des *actes différents* : ainsi ils acceptaient qu'un prêtre pût adopter, le même jour et même au même moment, un horaire différent pour la récitation de son bréviaire et pour le jeûne eucharistique ou l'observation de l'abstinence ; mais ils se refusaient à accepter la contradiction (au moins apparente) qui existerait lorsque, par un seul et même acte, on prétendrait satisfaire à deux obligations qui semblent s'exclure ; par exemple : je mange « gras », parce qu'il est déjà samedi (à 0 heure), et, au même moment, je suis censé ne pas manger (ou du moins ne pas manger *gras*...) parce que, selon un autre comput, il n'est que 23 heures de la journée de vendredi... C'était un peu subtil, même si c'était logique.

c) Aussi, surtout en ces dernières années, des canonistes (comme Michiels, Van Hove, Creusen, etc... [2]) en étaient venus à affirmer que le législateur avait, aux termes du canon 33, laissé une entière liberté quant au choix de l'horaire, dès lors qu'il s'agissait d'obligations *différentes*, à accomplir, fût-ce au moyen d'un seul acte et au même moment [3].

3° Et l'*Ami* l'a déjà dit ailleurs, c'est à ces derniers que le Saint-Siège a donné raison. Une interprétation officielle, donnée par la Commission du Code, a précisé le 29 mai 1947 :

« Lorsqu'on a choisi un mode de comput du temps, il est permis de le changer (donc d'en *adopter un autre*) pour des actions qui sont *formellement diverses*. » C'était confirmer l'opinion qui prétendait qu'une même action (*matériellement* « une ») pouvait avoir *formellement* des aspects divers, lorsque par cette action on envisageait l'accomplissement d'obligations différentes. Dans cette hypothèse, a déclaré la Commission, la variation dans le choix des heures est permise : *Electo uno temporis supputandi modo, hic* (modus), *vi can.* 33, § 1, *in actionibus formaliter diversis mutari potest*... (*Acta Ap. Sedis*, vol. XXXIX (1947), p. 373).

4° C'est exactement la réponse au cas qui nous est proposé : par un même acte (*matériellement* unique, à savoir le fait de *manger*) les participants envisageaient l'accomplissement ou sauvegarde de deux obligations : celle de l'abstinence du vendredi et celle du jeûne eucharistique pour le samedi ; le même repas avait donc un double aspect *formel* ; il était « formellement divers » pour reprendre l'expression de la C.I.C. Il était donc *loisible* (permis, et non pas seulement « toléré ») aux participants de se comporter comme étant déjà dans la journée de samedi en adoptant l'heure usuelle (ou légale « d'été », c'est-à-dire minuit) et en même temps de se considérer comme étant encore à vendredi (selon l'heure de Greenwich), c'est-à-dire 23 heures, pour sauvegarder le jeûne eucharistique du lendemain [4].

Et que l'on ne se récrie pas, en taxant cette solution de déraisonnable parce qu'impliquant « contradiction ». Il s'agit, en effet, de deux préceptes ou obligations (celle de l'abstinence et celle du jeûne eucharistique) entre lesquelles il n'existe aucun lien intrinsèque et nécessaire. Même lorsqu'elles se rencontrent à propos d'un même acte, au nom de quel principe ou de quelle loi interdirait-on l'usage d'une liberté de choix que le législateur a positivement consacrée ? Dès 1923 (il y a plus de trente ans...) un rédacteur de l'*Ami* avait envisagé cette « possibilité », au moins à titre d'hypothèse. Il écrivait en effet : « A la vérité, pour qu'il en fût ainsi (c'est-à-dire pour que soit admise une option de temps *simultanée*) un miracle ne serait pas nécessaire : *la volonté de l'Eglise suffirait*... Après tout, en pareille matière, les arguments de raison sont sujets à caution : c'est affaire d'autorité, ne l'oublions pas » (p. 201).

L'Eglise s'étant prononcée officiellement, et dans le sens de la liberté d'option, toute discussion est close, puisqu'il s'agit de pure application de lois positives ecclésiastiques [5].

5° Nous avons délibérément laissé de côté, dans cette réponse, l'aspect ascétique de la question, pour nous en tenir uniquement au point de vue canonique. Il reste que l'on pourrait discuter l'opportunité ou la convenance d'un réveillon plus ou moins copieux au milieu de la nuit comme... préparation à la messe ou la communion du lendemain... Il n'y a pas si longtemps que la Constitution *Christus Dominus* rappelait solennellement que l'Eucharistie était le « mémorial de la Passion du Sauveur ».

Même en sauvegardant *ad unguem* les normes de l'abstinence ou du jeûne eucharistique, il pourrait arriver que l'on fît des entorses aux lois de la tempérance et de la pénitence chrétiennes. Il n'était pas dans notre propos d'insister sur cet aspect de la question. Mais peut-être n'est-il pas tout à fait inutile de rappeler en passant que le souci de l'exacte observation des lois canoniques ne doit pas faire passer au second plan les exigences beaucoup plus impérieuses du droit divin (naturel ou positif), ni même le respect des simples convenances humaines ou chrétiennes. Ce qui est permis n'est pas toujours « expédient »... *Omnia mihi licent sed non omnia expediunt*, écrivait saint Paul (I Cor., x, 22).

A. BRIDE.

Remède et jeûne eucharistique

Q. — Les interprétations que j'ai lues de la Constitution *Christus Dominus* et de l'Instruction du Saint-Office qui y est annexée, exigent en général que les *malades* (prêtres ou fidèles) ne puissent prendre quelque boisson ou un remède avant de communier ou de célébrer « que s'ils éprouvent un grave inconvénient » à observer le jeûne intégral.

[2] Michiels, *Normæ generales*, éd. 1929, p. 148 ; Van Hove, *Comment. Lovan.*, t. III, p. 260 : Creusen, *Minuit canonique*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1925, p. 472.

[3] C'est à cette manière de voir, qui nous paraissait *intrinsèquement* juste (et non pas seulement en raison de ceux qui la professaient), que nous nous étions rangé jadis dans l'art. *Temps* (comput du) dans le *Dict. de Théol. catholique*.

[4] Ajoutons, pour être complet, que la C.I.C. a pris la peine de déclarer positivement que les *trois messes* célébrées dans la nuit de Noël ne constituaient *pas* des actions « formellement diverses ». — En conséquence, il n'est pas permis de varier à propos de chacune d'elles un horaire une fois adopté.

[5] Cfr. Delchard, *Nouv. Rev. Théol.*, 1948, p. 88.

Il me semble pourtant que le texte de l'Instruction (n° 1) qui exige un *grave incommodum* lorsqu'il s'agit de boisson liquide, *n'en parle pas* lorsqu'il est question d'un *remède* proprement dit : « Ils peuvent prendre également quelque chose à titre de remède, etc. »

Puis-je en conclure que le prêtre malade peut prendre un remède (solide ou liquide), *sans tenir compte* de l'existence d'un grave inconvénient, lorsqu'il s'agit d'un véritable remède prescrit par le médecin ?

Voici le cas concret d'un prêtre à qui une ordonnance médicale impose l'absorption de quelques gouttes homéopathiques, mêlées à un peu d'eau, *à jeun*. Le plus commode, — et aussi la plus efficace, aux termes de l'ordonnance, — serait qu'il prît cette médication avant de quitter sa maison pour aller à quelque distance célébrer dans une Institution dont il est chapelain. Sinon, il lui faudrait emporter avec lui sa potion pour la prendre *après* la Messe. A cela, il y a un triple inconvénient : *a*) très souvent la potion sera *oubliée* ; *g*) le remède pris alors que l'estomac n'est pas tout à fait à jeun, perdrait sans doute de son efficacité ; *c*) il faudrait laisser s'écouler quelque temps entre l'absorption du remède et le petit déjeûner : ce prêtre ne peut affirmer que cette dernière exigence constituerait pour lui un « *grave incommodum* ».

Dans ces conditions, ce prêtre est-il autorisé à prendre ces quelques gouttes *avant* de célébrer ?

R. — 1° L'*Ami* a déjà — avec d'autres revues sérieuses [1] — souligné qu'il ne fallait pas « outrer » la signification du « *grave incommodum* » exigé par la Constitution comme par l'Instruction. Le texte *italien* de cette dernière (promulgué officiellement dans les *Acta Apostolicæ Sedis*) et qui semble bien avoir été le texte *original* (sur lequel aurait été faite la traduction latine), portait la leçon « *vero incommodo* », qui serait rendu plus exactement en français par « sérieux inconvénient ».

2° Le *fait* que la phrase concernant l'autorisation de prendre un *remède* (pour les *prêtres malades*) ne porte pas *explicitement* la clause : *si jejunium naturale absque gravi incommodo servare nequeat*, n'indique pas que le législateur ait eu l'intention de ne pas exiger cette condition. On peut noter que cette clause n'est pas davantage exprimée dans *tout le paragraphe* concernant « les prêtres qui sont dans des conditions spéciales » (*Instr.* n° 4, 5, 6, 7, 8). Et pourtant le Saint-Père a écrit *pour tous* : « Nous voulons exhorter ceux qui sont en état d'observer la loi (de l'ancien jeûne eucharistique, l'eau naturelle étant cependant toujours permise) de continuer à le faire toujours exactement, de façon donc que *ceux-là seuls qui en éprouvent la nécessité* puissent jouir des concessions selon la mesure de cette nécessité. »

Ce n'est donc pas, à notre avis, *au nom de l'absence de la clause*, que le prêtre malade sera autorisé à prendre son *remède* avant de célébrer.

3° Faudrait-il dire que le « risque d'oubli » du médicament constituerait un sérieux inconvénient ? Nous oserions à peine répondre affirmativement, s'il était possible à ce prêtre d'avoir un second échantillon de son remède là où il prend son petit déjeûner. — Plus digne de considération serait le fait de l'inefficacité partielle du remède pris *après* la communion (sous les deux espèces), alors que l'estomac n'est plus complètement à jeun. — Cet inconvénient, joint à la nécessité de retarder l'heure du petit déjeûner pour laisser au remède le temps d'agir, pourrait par le fait qu'il se renouvelle tous les jours, constituer à la longue un ennui sérieux...

4° Mais, sans nier la valeur de ces considérations, ce qui nous a paru le plus apte à légitimer l'usage du médicament avant la célébration, c'est la *nature* même du remède.

Il s'agit, aux termes de la consultation, de « *quelques* gouttes » seulement d'une médication homéopathique, diluée dans un peu d'eau.

Pour l'eau elle-même qui sert de liquide de base, aucune difficulté : quelle que soit sa quantité, *elle ne rompt pas le jeûne*. Quant aux *quelques gouttes* (4 ou 5 ?) qui forment la dose matinale du remède « homéopathique », si nous en croyons les spécimens que nous avons pu rencontrer (et qui étaient composé d'*aqua simplex* dans la proportion de 70 à 80 % d'eau), la « substance étrangère » serait réduite à une quantité si infime (une goutte ou deux) qu'elle pourrait être tenue pour négligeable : *parum pro nihilo reputatur*. Si cette condition est vraiment réalisée, elle suffira, croyons-nous — surtout si elle est jointe aux inconvénients signalés dans la consultation — à légitimer l'absorption du remède en question avant la célébration de la messe.

A. BRIDE.

[1] Cfr. *Nouv. Rev. Théol.*, avril 1953, p. 406.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Dom Jean JUGLAR, O. S. B. — **Le sacrifice de louange.** — In-8 de 288 p. — Paris, Edit. du Cerf, 1953.

Le titre de cet ouvrage n'en indique pas avec toute la précision souhaitable le contenu réel.

La thèse présentée au début et démontrée au cours du livre entier est celle-ci : Le mot « eucharistie » est celui qui convient le mieux pour désigner le sacrifice du N. T. Il faut l'entendre dans son sens étymologique d'*action de grâce* (au singulier, comme l'écrit constamment l'auteur, qui s'en explique p. 11). C'est par ce mot pris dans ce sens, que la Tradition des quatre premiers siècles a toujours défini le sacrifice de la Messe (1re Partie, ch. I-VIII). La même notion dominante de remerciement se vérifie par l'analyse des prières qui constituent actuellement le Canon et par celle de quelques autres oraisons du Missel (2e Partie, ch. IX à XIII). L'étude de Dom J. converge vers une explication de la Messe romaine comme vers son centre, sans négliger pour autant (surtout dans la 1re partie) de se référer aux liturgies orientales.

On sera heureux de trouver ici, commentés avec attention et sans verbiage, les plus beaux et les plus importants des textes anciens sur le Saint Sacrifice. On admirera aussi la perspicacité (et parfois l'ingéniosité, par exemple dans le commentaire du *Pater*) avec laquelle le P. J. aperçoit et dégage, dans les textes du Canon actuel, ce qui exprime ou insinue l'idée de reconnaissance. La masse des matériaux, utilisés avec compétence, la pénétration avec laquelle ils sont mis en valeur, permettent de regarder comme bien prouvée l'affirmation centrale de l'auteur.

A une condition, cependant : c'est de se souvenir que notre sacrifice eucharistique a d'autres aspects non

moins essentiels : la demande de pardon, la prière, l'adoration. Il est vrai que cette dernière est interprétée par l'auteur, avec un succès contestable, de manière à la faire rentrer dans un concept très élargi de l'action de grâce ; mais les deux autres « fins du saint sacrifice » ne se prêtent pas à ce traitement ; et pourtant les textes liturgiques les expriment formellement en des termes que ne retient pas l'exégèse de J. Vraie dans son affirmation principale, la thèse de ce livre donne une moindre satisfaction à qui ne perd pas de vue ce qu'elle a prétérité et exclu de son propos.

Ceci dit, il faut féliciter Dom J. de son beau et savant travail qui nous permet de mieux comprendre l'un des aspects, le plus traditionnel, le principal, du sacrifice eucharistique. Il apprendra beaucoup et permettra de mieux comprendre et de mieux dire la sainte Messe, en union avec les plus anciens de nos Pères dans la foi.

---

1. Yves M. J. CONGAR : **Esquisses du Mystère de l'Eglise.** Nouvelle édition. — In-8 de 180 p. — Paris, Editions du Cerf, 1953.
2. Collection « Credo ». Maurice VILLAIN, S. M. et Joseph BACIOCCHI, S. M. : **La Vocation de l'Eglise.** — In-8 de 288 p. — Paris, Plon, 1953.

1. — L'*Ami* a donné de la première édition du livre du R. P. Congar (1941) une recension détaillée en 1948, p. 465-466. Cette nouvelle édition n'est pas une simple réimpression de l'ouvrage. Les quatre premières études : *L'Eglise et son unité ; L'idée de l'Eglise chez S. Thomas d'Aquin ; le Corps mystique du Christ ; Vie de l'Eglise et conscience de la catholicité* s'y retrouvent. Mais deux points doivent être mis en relief.

Le premier est signalé par le P. Congar lui-même dans l'avertissement ; il concerne l'unité de l'Eglise et la pensée de S. Thomas à ce sujet. M. l'abbé Vauthier, professeur de théologie dogmatique au Grand Séminaire de Langres, a publié dans les *Mélanges de Science religieuse de Lille* (1948 et 1949) une analyse méthodique des textes de S. Thomas sur « Le Saint-Esprit, principe d'unité de l'Eglise d'après S. Thomas d'Aquin ». Il y montre comment S. Thomas a eu, dès le début, et a maintenu jusqu'à la fin, bien qu'il n'y soit guère revenu, une perception originale très vive du fait que le principe dernier d'unité de l'Eglise est le Saint-Esprit : non pas seulement par la motion grâce à laquelle tout se distribue et s'accomplit dans l'Eglise, mais surtout par son habitation, lui, individuellement unique et le même, en tous les justes. V. ajoute même que d'après S. Thomas, le Saint-Esprit serait (matériellement) *l'objet*, individuellement unique et le même, de la foi et de la charité de tous les fidèles. Et le P. C. de conclure : « Ainsi la vue de l'unité que nous avons proposée serait à compléter ; à l'unité de motion du Saint-Esprit il faudrait ajouter, au delà de l'unité *spécifique* de tous les fiidèles dans la foi l'espérance et la charité, une double unité numérique, celle d'un unique objet de connaissance et d'amour, et surtout celle d'un même hôte divin habitant dans les âmes justes » (p. 7).

Un second point concerne la *Vie de l'Eglise*, indiquée d'un mot dans notre recension de 1948. Mais l'intérêt de cette étude est tel qu'il est utile d'y revenir. L'auteur entend répondre à une difficulté que l'on rencontre fréquemment chez les protestants. On objecte la différence qui existe entre l'Eglise telle qu'elle se trouve actuellement réalisée chez les catholiques et même l'Eglise telle que nous en proposons la théorie et ce qu'il nous apparaît que l'Eglise a été à ses débuts, dans l'Evangile, ou à tel moment de son passé. Si l'on considère, par exemple, l'institution papale, comment justifier son développement actuel au regard des textes évangéliques, au regard de certains faits de l'histoire ancienne de l'Eglise, au regard de certains textes anciens, ou de l'absence de textes, au regard finalement de l'absence générale, dans le passé le plus ancien, de la conscience explicite que la papauté fasse partie de l'Eglise. Difficulté sérieuse, dit-on — qu'il ne faut pas cependant exagérer, ajouterons-nous — et dont l'auteur apporte la solution, tirée de la nature même de l'Eglise : « il faut justifier, dit-il, que la réalité de l'Eglise dépasse la conscience qu'on en a, les expressions qu'on en donne, même les expressions inspirées ; que des choses font vraiment partie de l'essence de l'Eglise, qui ne sont pas dans les textes, ou plutôt qu'on n'y avait pas vues d'abord. Il faut montrer que ce n'est pas tant le texte qui explique la réalité de l'Eglise, que cette réalité qui éclaire et fait comprendre le texte ; qu'ainsi la vie de l'Eglise, pour une part, achève de nous faire entrer dans la révélation de son mystère ; que l'Eglise n'est pleinement compréhensible que pour qui se met dans sa perspective intérieure, et finalement pour qui vit en elle » (p. 8).

Au lieu des deux études finales, *L'esprit des Pères d'après Moehler*, et *L'hérésie, déchirure de l'unité*, l'auteur présente *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ.* Cette étude complète heureusement la précédente. L'ecclésiologie ne doit pas être considérée uniquement au point de vue juridique ; il convient de ne pas délaisser l'aspect pneumatique et charismatique. Les deux aspects doivent se compléter : « L'encyclique *Mystici Corporis* enseigne que l'Eglise est à la fois Eglise du droit et Eglise de l'amour ; qu'elle est constituée par une double mission, une mission juridique fondant les pouvoirs apostoliques comme une continuation des énergies messianiques du Christ, et une mission spirituelle vivifiante qui n'est autre que celle du Saint-Esprit ; que l'Eglise est née à la Pentecôte parce qu'elle a été alors envoyée et déclarée au monde, mais que son institution se rattache à la croix du Christ et même à différents moments du ministère qu'il a rempli en sa chair ; enfin qu'elle est un corps vivant, le corps du Christ, pas seulement au titre de communion, ensemble de tout ce qui vit de l'Esprit du Christ, mais au titre de corps organisé par Jésus-Christ, au moyen de ministères et de sacrements visibles découlant de son Incarnation » (p. 178). Cet enseignement de l'encyclique est le thème de la dernière étude, qui clôt heureusement le volume, toujours dans la ligne du mystère de l'Eglise.

2. — Le livre des PP. Villain et Baciocchi, S. M., veut être une introduction au dialogue œcuménique. C'est par l'Ecriture que le dialogue peut être amorcé ; n'est-ce pas là le terrain où peuvent se rencontrer le plus facilement les esprits animés d'un désir sincère d'unification entre chrétiens ? Dès l'Ancien Testament le « Peuple de Dieu » annonce l'Eglise qui continue Israël. C'est au Christ qu'il appartenait de réaliser le passage de l'ancien peuple au nouveau. Le peuple nouveau, l'Eglise, se rattache fortement au Jésus de l'histoire ; sa foi s'enracine dans le fait de la Croix et de la Résurrection glorieuse. Fondée par le Christ pour prendre la relève d'Israël, l'Eglise n'est pas seulement une alliance nouvelle ; elle est l'alliance définitive, dans le temps (indéfectibilité) comme dans l'espace (catholicité). Catholique, elle devra « exprimer sa foi d'une manière toujours adaptée aux hommes qu'elle rencontre et qu'elle veut s'agréger... Elle n'y parviendra que si elle possède des structures sociologiques assez souples pour s'adapter à tous les milieux, et assez fermes pour conserver dans cette adaptation leur spécificité et leur cohésion. Elle ne perdra jamais de vue que la foi est transcendante à toutes les valeurs humaines qui lui servent de truchement : qu'elle ne doit jamais être identifiée à l'une quelconque de ses expressions, mais rester disponible à des expressions nouvelles ». Tout en acceptant l'orthodoxie de ces affirmations, nous aurions aimé qu'elles fussent complétées par cette réserve de l'encyclique *Humani generis* : « Mais les expressions qui, durant plusieurs siècles,

furent établies du consentement des Docteurs catholiques pour arriver à quelque intelligence du dogme ne reposent assurément pas sur un fondement si fragile. Elles reposent, en effet, sur des principes et des notions déduites de la véritable connaissance des choses créées ; dans la déduction de ces connaissances, la vérité révélée a éclairé comme une étoile l'esprit humain, par le moyen de l'Eglise. C'est pourquoi il n'y a pas à s'étonner si certaines de ces notions non seulement ont été employées dans les Conciles œcuméniques, mais en ont reçu une telle sanction qu'il n'est point permis de s'en éloigner. » (Edit. de la *Bonne Presse*, p. 8-9).

L'Evangile montre également l'Eglise, et S. Paul en consacre l'expression, comme le corps dans lequel rayonne la lumière, se répand la vie du Christ ; elle est le corps du Christ ; mais la thèse de l'Eglise-Corps du Christ postule normalement celle de l'organisation de ce corps. C'est dans les écrits néo-testamentaires que nos auteurs cherchent les preuves de cette organisation, jusque dans la pensée du Sauveur. Ils savent fort bien que, sur ce terrain, l'esprit d'indépendance « à quoi rien ne résiste de nos jours » constituerait un grave danger et que c'est « dans la lumière de la foi que doit être considérée la hiérarchie et qu'elle doit être jugée, comme d'ailleurs tout ce qui appartient au sacramentalisme de l'Eglise, tout ce qui est geste du Christ ou prolonge parmi nous son action » (p. 142). C'est aussi dans cet esprit que doit être étudiée la primauté de Pierre, l' « Apôtre-pilote », le « centre de l'épiscopat » dans ses successeurs.

Dans l'*Avant-Propos*, nos auteurs aspirent de tout cœur à faire la plus longue route possible avec nos frères séparés. Les entraîneront-ils jusque-là ? Ils savent que la primauté romaine, centre de l'unité catholique est, pour beaucoup la pierre d'achoppement. Si leur dialogue silencieux pouvait faire tomber les derniers préjugés, ce serait la meilleure récompense à l'effort de compréhension qui est à la base de leur petit volume.

Nous aurions préféré que ne fussent pas employées certaines expressions où l'équivoque peut facilement se glisser. On a fait plus haut une réserve au sujet des formules de foi ; et voici que dès les premières pages on parle de connaître l'Eglise « par l'expérience que nous avons d'elle », tandis que la démonstration classique est déclarée « ambiguë ». Faut-il dire encore que nos auteurs n'ont pas su éviter quelque exagération en parlant du sacerdoce des fidèles : l'onction baptismale qui sacre « prêtre » l'homme. Prêtre, sans doute, est entre guillemets ; mais alors pourquoi, parlant de la participation consciente et active des fidèles au culte du Christ envisager une « participation à la liturgie officielle, *dont les prêtres ont la direction ?* » (p. 226).

Malgré ces petites concessions à un irénisme exagéré, disons bien haut que l'ouvrage des deux auteurs est d'une tenue excellente au point de vue scripturaire et apologétique, et susceptible d'atténuer bien des incompréhensions et de faire converger vers l'unité chrétienne tous ceux qui se laisseront guider par un amour sincère du Christ et de son œuvre.

A. M.

Mgr J.-M. HERVE. — **Manuale Teologiæ Dogmaticæ.**

T. II : **De Deo Uno et Trino. De Deo Creante et Elevante. De Verbo Incarnato. De Beata Virgine. De Sanctis.**

T. III : **De Gratia. De Vertutibus. De Sacramentis. — Deux in-8. — Paris, Berche et Pagis, 1953.**

1. — Le succès de ce manuel s'affirme de plus en plus (45ᵉ mille). Les matières de ce t. II, sont éminemment dogmatiques : Dieu, la Trinité, la Création, l'Incarnation, la Mariologie. Tout en conservant la disposition générale et l'enchaînement des matières, l'auteur a su renouveler son exposé en tenant compte des progrès contemporains de la théologie.

L'encyclique *Humani generis* est fréquemment citée dans les questions intéressant la valeur de la raison humaine, la prescience divine, la liberté de la création, la formation du monde, le transformisme intégral, la personnalité des anges, la création de l'âme, l'origine du corps de l'homme, l'unité du genre humain. D'autres encycliques sont interrogées : *Sempiternus Rex*, pour l'union hypostatique ; *Mystici corporis*, pour l'application des mérites de la Rédemption et la médiation de Marie, etc. L'article sur l'Assomption de la Sainte Vierge est un commentaire complet de la constitution *Munificentissimus Deus* ; et ce commentaire débute par l'énoncé d'une thèse qui, avec la note théologique qui l'accompagne, n'agréera peut-être pas à tous les mariologues contemporains : *B. Maria vere mortua est* (*Sententia communis*).

Une abondance de textes patristiques, dont la précision est remarquable, enrichit le traité *De Trinitate*. Les suites du péché originel ont été particulièrement étudiées. L'union hypostatique présente quelques perfectionnement : l'unique suppôt, la divinité, la conscience humaine du Christ. Sur ce dernier point cependant, les controverses récentes sur l'*Homo assumptus* n'ont pu trouver place dans l'exposé de l'auteur : l'ouvrage, semble-t-il, devait être déjà livré à l'impression.

L'article sur l'Immaculée Conception a été complètement refondu et se présente sous le même angle que celui de l'Assomption, lui-même renouvelé.

Nous avons dit la richesse d'information du manuel Hervé. Il est regrettable qu'en certains séminaires il ne soit guère ou même pas encore connu des séminaristes ; il serait cependant pour les étudiants en théologie un guide précieux, sûr, et tout désigné pour orienter leur pensée dans la voie d'un progrès fidèle à la tradition. Faudrait-il donc en conclure que la langue latine, si utile pour fixer les formules dogmatiques, deviendrait un handicap ?... On voudrait pouvoir ne pas le penser.

2. — Cette réédition du t. III (*De gratia, De virtutibus theologicis. De sacramentis in genere, Baptismo et Confirmatione*), apporte quelques améliorations. Le ch. II sur les effets de la justification a mis au point d'une manière plus complète la thèse protestante. Sur l'habitation de Dieu dans l'âme juste, l'A. maintient sa position précédente, malgré la thèse de G. Philips (voir *Ami*, 1950, p. 386), sur l'habitation et l'adoption commune dans l'A. et le N. Testament. Les controverses sur l'essence de la grâce actuelle et la nécessité d'une seconde motion surnaturelle pour l'acte surnaturel délibéré ont été considérablement réduites : mais la gratuité de la grâce et sa distribution aux infidèles en vue de leur salut ont été exposées avec un soin tout particulier.

Le traité de la *foi* (objet formel et objet matériel) a retenu l'attention de l'A., qui a revu tout le chapitre sur le progrès du dogme à la lumière de l'encyclique *Humani generis*. Dans l'article sur la préparation à l'acte de foi, signalons une critique pénétrante des « yeux de la foi » du P. Rousselot. En ce qui concerne l'espérance et la charité, les notions concernant l'objet matériel et l'objet formel ont été notablement développées au point de vue scripturaire. Pour le nombre septénaire des *sacrements*, l'argument de prescription a été revalorisé. Enfin, pour la nature et l'institution des sacrements, la grâce sacramentelle et le caractère, nous avons été heureux de constater le plein accord de l'A. avec les opinions que nous-même avons défendues soit dans l'*Ami*, soit dans le *D.T.C.*

Un dernier trait montrera à quel point l'A. se tient au courant du mouvement théologique et scripturaire : il s'agit du « baptême pour les morts » (I Cor., XV, 29), où l'interprétation nouvelle de ce texte par Foschini est proposée comme très vraisemblable : « Si l'on ac-

cepte le principe, universellement admis sans contestation, que personne ne devient chrétien pour cette vie présente, mais seulement dans l'espérance de la vie éternelle, S. Paul, s'adressant aux chrétiens de Corinthe qui niaient la résurrection et par là même la vie éternelle, leur répond à juste titre : « S'ils n'ont pas la vie éternelle, que feront ceux qui sont baptisés ? Est-ce pour les morts ? » C'est-à-dire pour être et demeurer avec les morts ? On sait que le R. P. Spicq a jugé cette interprétation comme ayant le mérite de la simplicité, de l'accord avec la paléographie, le style de Paul, la nature du baptême, la signification de ὑπὲρ (équivalent de εἰς) et le sens obvie des « morts » réels. (*Revue des Sc. phil. et théol.*, janvier-mars 1952).

A. M.

André RETIF, S. J. — 1. **Introduction à la doctrine pontificale des missions.** — In-8 de 176 p., Paris, Editions du Seuil.

2. **Foi au Christ et mission.** — In-8 de 186 p., Paris, Editions du Cerf, 1953.

Ces deux volumes sont très différents l'un de l'autre. Néanmoins une pensée commune les rapproche, celle de l'enseignement missionnaire.

1. — Dans ce 1^er^, l'A. a voulu résumer l'essentiel des leçons du P. Michel Ledrus, professeur de spiritualité et de missiologie à l'Université grégorienne. Il ne s'agit pas ici du problème du salut des infidèles, tout au moins directement. C'est sur un plan tout autre que la théologie missionnaire pose ses problèmes propres. Il s'agit des innombrables problèmes que soulève la propagation de notre foi chrétienne : tout d'abord dans l'ordre de la *Mission* de l'Eglise et secondairement des apôtres chrétiens ; — ensuite dans la recherche de ce qui doit rendre la foi salutaire ; et enfin, question connexe, dans l'ordre de la prédication salutaire. On voit d'ailleurs le lien organique qui relie ces trois aspects de la théologie missionnaire : « *l'Eglise est envoyée, par une initiative d'amour du Dieu Sauveur, pour propager la foi qui sauve au moyen de la prédication évangélique.* »

L'A. rappelle opportunément que la mission, incarnation de l'amour sauveur de Dieu, est une œuvre de l'Eglise. La théologie des missions devra donc savoir quelle est la pensée de l'Eglise sur la mission. D'où intérêt de ramener l'attention sur une source peu exploitée et cependant inépuisable : les documents pontificaux missionnaires. Les écrits des Papes et des Congrégations romaines, particulièrement de la S. C. *de propaganda fide* forment, depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, un cadre précieux pour l'élaboration d'une doctrine missionnaire fondée à la fois sur la pensée et l'action de l'Eglise, cohérente et sûre. Une fidélité attentive aux directives pontificales éviterait aux missionnaires bien des tâtonnements et des erreurs : on découvre là, en effet, une expérience, une sagesse, un sens des choses religieuses et de la psychologie des peuples à évangéliser qui ferait éviter bien des faux-pas.

On ne s'étonnera pas que l'auteur ait multiplié les citations et surtout, dans des notes renvoyées à la fin du volume, les références. Qu'en un nombre de pages si réduit, il nous ait fourni tant d'utiles indications, c'est la meilleure preuve que l'étude du P. Rétif est le fruit d'une recherche approfondie des documents relatifs à la question missionnaire.

2. — Paru presque simultanément, *Foi au Christ et Mission* est pour ainsi dire un exemple pris dans la prédication à l'âge apostolique de ce que doit être, dans les missions, le mécanisme de la proclamation du message. Les Actes des Apôtres, qui retracent l'histoire d'une période privilégiée de l'œuvre de la grâce et de l'Esprit-Saint dans le monde, fournissent le moment rêvé pour une telle étude : ils content, en effet, la première diffusion de la foi dans le monde païen par excellence, un monde qui n'avait jamais entendu parler de Jésus. Le « kérygme », c'est-à-dire la prédication vivante de l'évangile, constitue le point de rencontre entre le christianisme et les non-chrétiens. Le « kérygme » semble plus adapté à la mission que le « témoignage ». Et l'auteur, pour nous faire comprendre sa pensée, se sert ici d'une opposition relative qu'il croit remarquer entre l'apôtre S. Jean et l'apôtre S. Paul, tous deux prédicateurs du Christ, mais « le premier, type de témoin (au moins au sens particulier et spécialement riche de S. Jean lui-même), l'autre, type de héraut, plus encore que S. Pierre. Deux tempéraments spirituels. Jean, plus contemplatif, approfondit, revit et redit ce qu'il a vécu, ce qu'il a vu, et cela sans beaucoup se déplacer ni s'agiter. Paul, mystique de l'action, tourné plutôt vers l'extérieur, parcourt le monde en criant le Christ, trouvant dans l'action même l'occasion d'exprimer, d'approfondir, d'étoffer sa connaissance des mystères du Christ » (p. 49). La comparaison se poursuit avec d'autres traits ; mais nous avons déjà compris ce que doit être aujourd'hui encore « le cri du missionnaire » et la place que le Christ y doit occuper : « L'œuvre missionnaire initiale se résout dans la prédication du Christ au sens strict. Nous pouvons en mesurer la valeur et la vérité en examinant si nous annonçons le Christ, si grâce à nos efforts le Christ est connu, aimé, suivi, dans le pays non-chrétien que l'Eglise nous a donné comme nouvelle patrie et comme part d'héritage » (p. 110). C'est en partant de cette prédication kérygmatique que l'A. étudie le caractère de la foi qui y correspond et le changement total que cette foi implique chez ceux qui acceptent les avances divines : la conversion de S. Paul ici encore est un exemple typique...

Mais il est un dernier aspect de la prédication missionnaire loyalement abordé par le P. Rétif et que nous soumettons à la méditation des lecteurs. C'est celui de la responsabilité personnelle du « héraut chrétien » qu'est le prêtre (ou le laïc auxiliaire du prêtre) : « Instrument de l'Amour divin, il peut servir sa cause avec plus ou moins de bonheur et de souplesse, servir d'écran partiel au lieu d'être un canal conducteur, retarder les âmes dans leur marche vers le Seigneur... De lui dépend pour une part la force de persuasion du témoignage, la qualité et l'étendue de la diffusion de la parole, la puissance de saisie du jugement de Dieu et l'attirance de sa démarche de miséricorde... » (p. 178).

Prêtres, conclurons-nous, songeons à nos responsabilités...

S. Exc. Mgr CHAPPOULIE, évêque d'Angers. — **Homélie et sermon pour la fête de Pâques 1954.** — In-8 de 12 p. — Evêché d'Angers.

Dans l'homélie, le Pasteur, s'appuyant sur l'Evangile, rappelle à ses auditeurs leurs devoirs sociaux. Dans le sermon, il expose la tâche apostolique de l'Eglise d'aujourd'hui et, en termes aussi émus que fermes, il indique dans quelle perspective il faut se placer pour comprendre et apprécier l'attitude de l'Eglise à l'égard des prêtres-ouvriers. Il montre aussi ce qui est à critiquer dans les inconvenantes prises de position de plusieurs publicistes en cette affaire. Pages mesurées et éclairantes.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 25 maii 1954

G. MICHEL, *vic. gén.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)